



2006 -L'usage Des heros -French -Relevant Pages Only (59)

All Items on <https://archive.org/details/realpatidar>



realpatidar.com

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES
TOME TROIS CENT QUARANTE-TROIS

Full Library on <https://realpatidar.com/library>



L'usage des héros

Traditions narratives et affirmations identitaires
dans le monde indien



Textes réunis par
Véronique BOUILLIER et Claudine LE BLANC



Librairie Honoré Champion, Éditeur
PARIS
2006

realpatidar.com



Real Patidar Library

<https://www.realpatidar.com/library>

This book/literature/article/material may be used for research, teaching, and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, redistribution, reselling, loan, sub-licensing, systematic supply, or distribution in any form to anyone is expressly forbidden.

The library does not give any warranty express or implied or make any representation that the contents will be complete or accurate or up to date. The library shall not be liable for any loss, actions, claims, proceedings, demand, or costs or damages whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with or arising out of the use of this material.

Full terms and conditions of use: <http://www.realpatidar.com>

About Real Patidar books

Real Patidar's mission is to organize the information on Satpanth religion, which is a Nizari Ismaili sect of Shia branch of Islam, and to make it universally accessible and useful. Real Patidar Books helps readers discover the material on Satpanth online while helping authors and researchers in their studies. You can know more by visiting <http://www.realpatidar.com>

You can resize and move this box in any PDF Application like Adobe Acrobat Reader.

No specific pages. See whole book.

References by: RealPatidar.com - Created using: Create-D-File-Step2.pyw (v47)

Created on: 2026-04-10T11:10:53



realpatidar.com

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES
TOME TROIS CENT QUARANTE-TROIS

L'usage des héros

Traditions narratives et affirmations identitaires
dans le monde indien



Textes réunis par
Véronique BOUILLIER et Claudine LE BLANC



Librairie Honoré Champion, Éditeur
PARIS
2006

realpatidar.com



realpatidar.com

© 2006. Éditions Champion, Paris.

www.honorechampion.com

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays, y compris la C.E.I.
et les pays scandinaves.

ISBN 2-7453-1502-1

realpatidar.com



realpatidar.com

Introduction

Le travail, mené par l'Équipe « Inde médiévale et moderne » de l'École pratique des Hautes Études, sur l'hagiographie en Inde, objet d'une récente publication (*Constructions hagiographiques en Inde : entre mythe et histoire* édité par Françoise Mallison) a conduit assez naturellement, à la fin de l'année 1995, à élargir la réflexion au-delà des modèles religieux ; il a semblé alors intéressant et pertinent, d'explorer, d'établir et d'exploiter dans les littératures orales de l'Inde des récits de vies de héros, de personnages emblématiques, plus ou moins légendaires, plus ou moins historiques, mais toujours susceptibles de cristalliser une identité, rassembleurs et diffuseurs de sens pour une population donnée (selon le programme inaugural de F. Mallison). Le thème « Personnages exemplaires et identités régionales » fut retenu, orientant une série d'exposés pour la plupart repris ici.

Très vite, en dépit de l'ampleur de la période – des premiers siècles où apparaissent les pierres de héros tamoules, à aujourd'hui – et de l'aire représentée – Inde du Nord et du Sud à parts quasi égales –, le thème s'est révélé plus fuyant que prévu, tant par la variété des personnages dits exemplaires que par le caractère délicat de la notion d'identité, régionale en particulier. Si cette dernière, présente dans la formulation initiale, est bien réelle dans le *burrakatha* āndhra étudié par D. Negers, ou les récits chantés du Saurashtra de H. Tambs-Lyche, il est vite apparu qu'elle se confondait le plus souvent, de façon plus ou moins complexe, avec le relais que constituent la religion ou la caste, voire la tribu : ainsi des Khojā du Pakistan (M. Boivin), des Vādār du Maharashtra (G. Poitevin) ou des Santal du Chotanagpur (M. Carrin). Les 'héros' présentés ici sont donc porteurs de sens, marqueurs identitaires à des niveaux d'identification différents, pour des collectivités qui se définissent en termes sociologiques, politiques, religieux et/ou régionalistes.

realpatidar.com



realpatidar.com

V. BOUILLIER & C. LE BLANC

Au regard de ces développements qui amenaient à reconsidérer les termes précis du travail collectif projeté, il n'existe que relativement peu d'études sur un sujet attendu dans le contexte indien, comme si les fortes identités collectives d'une Inde déterminée par les castes, les mouvements sectaires, les régions fondées sur des bases linguistiques, relevaient de l'évidence. On sait cependant que l'identité n'est jamais un donné, en Inde comme ailleurs, qu'elle se dit, se construit, se falsifie, qu'elle utilise – des objets, des lieux, des hommes –, et est utilisée¹.

Le phénomène de cristallisation identitaire autour d'une figure héroïque, en particulier, phénomène relativement connu, étudié dans d'autres aires culturelles, et d'autres disciplines, appelle quelques précisions. Le héros a pu être défini comme « un homme qui a rituellement conquis, par les mérites de sa vie ou de sa mort, la puissance effective inhérente à un groupe ou à une chose dont il est le représentant et dont il personnifie la valeur sociale fondamentale » (Czarnowski 1919 : 27), cette caractérisation ayant le mérite de mettre en évidence deux paramètres essentiels : le caractère exceptionnel du héros et la dimension sociologique, collective de sa « fabrication ». Thématique de l'exception mais non pas nécessairement exemplarité : les héros ne sont pas des modèles même s'ils peuvent le devenir, ce sont même souvent des personnages qui se situent en marge de la loi ou de la morale, qui refusent les codes ou les normes couramment admises mais qui sont reconnus et encensés en vertu de leur acceptation du risque, de la souffrance et de la mort. Le héros, en effet, est homme d'action et le récit héroïque doit faire la preuve de sa valeur : ses prouesses, les prodiges qui le distinguent, ses succès ou ses échecs se caractérisent par leur ampleur, leur démesure. Il porte à leur apogée les valeurs du groupe et par là devient emblématique. Le héros peut d'ailleurs aussi bien émaner de la collectivité, incarner son besoin de reconnaissance et d'identité que susciter lui-même, par sa personnalité hors du commun, le groupe dont il devient le porte-parole (voir ici par exemple les articles de D.-S. Khan et M. Carrin), en manipulant différents registres symboliques. C'est dire aussi que les relations de pouvoir sont au cœur du processus d'élaboration des figures héroïques : cibles d'enjeux identitaires, les héros sont enrôlables sur tous les fronts. Ni mécanique, ni permanent, ce processus fleurit

realpatidar.com

1. Voir le numéro 22 de *Puruṣārtha* édité par J.-L. Racine.



INTRODUCTION

9

realpatidar.com

généralement aux temps sombres de l'histoire d'un peuple ou d'une communauté, quand cette dernière ou ce dernier se trouvent en butte à un ennemi extérieur ou à une confusion intérieure. Comme le rappelle, après Hegel (« Malheur au peuple qui a besoin de héros »), J.-P. Albert dans l'article liminaire intitulé « Du martyr à la star » de *La Fabrique des héros* (Centlivres 1998 : 15) :

Dans tous les cas, le besoin de héros semble proportionnel à l'importance prise par l'affirmation, en des circonstances données, de l'identité nationale. C'est pourquoi leur culte n'est jamais aussi vivant que dans les situations de crise, d'antagonisme.

Autant dire que le héros identitaire est moins l'expression figurée d'une conscience de soi stable, un personnage de célébration, que part intégrante d'un processus de prise de conscience, d'affirmation, de résistance, de redéfinition communautaire, voire de récupération par un des membres du groupe. D'où le titre choisi pour ce volume : traitant de la place des figures héroïques dans des communautés qui se trouvent effectivement, pour la plupart en crise, ou en constitution, qu'il s'agisse de la période de la souveraineté moghole, de la colonisation britannique, de l'effondrement de Vijayanagar et/ou d'affrontements plus locaux, ou plus contemporains, celui-ci ne proposera pas une typologie des héros indiens, ni une réflexion exhaustive sur l'héroïsme en Inde, mais diverses facettes de l'usage des héros dans des processus identitaires d'affirmation, et très sou-vent, de valorisation de soi, selon des formes propres aux structures indiennes qu'il conviendra d'analyser.

C'est dans cette perspective que prend toute sa valeur l'analyse des textes comme autant de mises en récit au cœur de ces processus. Le corpus envisagé ici, large et relativement hétérogène, témoigne bien de la place essentielle que tient la narration, qu'elle soit mythe, historiographie, témoignage, tradition orale ou encore hagiographie, dans la cristallisation identitaire autour de personnages historiques qui sont aussi, et surtout, personnages de récits. Ce corpus peut s'articuler en deux grands ensembles, sur lesquels repose, pour une part, l'organisation d'un volume qui donne, on l'aura compris, la première place au texte. Le premier grand ensemble est constitué par la littérature sectaire, pour ainsi dire identitaire et hagiographique par définition, c'est-à-dire cristallisée sur le personnage exemplaire – et héroïque –

realpatidar.com



qu'est le saint ou le chef spirituel. Elle est représentée par les publications communautaires ismaéliennes récentes (M. Boivin), celles des Satpanthī, revues et corrigées par Karsan Dās (D.-S. Khan), les *vārtā*, récits hagiographiques en langue braj du mouvement vallabhite (F. Delvoye), ou bien encore la poésie soufie de Jāyasī (T. de Bruijn).

La littérature orale, qui constitue le second grand ensemble textuel de notre corpus, apparaît plus protéiforme. Orale au sens propre, récitée par les anciens, comme le sont les mythes *vaḍār* (G. Poitevin), ou chantée, dans le cas des chansons *gujarātī* (H. Tambs-Lyche), des chants *bāul* de Lālan (F. Bhattacharya) et des épopées *kannāḍa* délivrées avec un accompagnement musical (C. Le Blanc), elle n'est parfois connue que par les transcriptions missionnaires (M. Carrin, note 15). Sa fonction identitaire, qui est un des lieux d'ancrage d'une littérature fragile, ne vivant que d'être récitée, est une réalité fondamentale, comme le révèle la continuité entre les traditions orales *āndhra* et le genre semi-oral récent du *burrakatha*, promu par le Parti communiste indien, qui met des figures populaires au service de son idéologie nationaliste et révolutionnaire.

Dans les genres plus traditionnels, le discours identitaire est cependant souvent plus diffus, et peut-être plus complexe ; développé autour de personnages à l'héroïsme souvent ambigu, il unit ainsi la célébration de soi à une représentation mythico-religieuse de l'ordre des choses, où les contraires se rapprochent, où l'héroïsme se dédouble. À cet égard, il importe de souligner que les traditions orales excèdent bien souvent tout processus d'affirmation identitaire, obligeant parfois à repenser ce que peut signifier pour une population donnée, celle d'une aire géographique par exemple, la notion d'identité. Les remarques de J. B. Flueckiger, par exemple, sur les deux formes de l'épopée de *Lorik-Candā*, épopée de caste (celle des Ahirs), nettement martiale, en Uttar Pradesh ; épopée régionale, familière en Chhattisgarh, où les épisodes amoureux et les personnages féminins prennent de l'ampleur, invitent à penser l'identité collective de façon large et multiple, et sont à rapprocher de conclusions de certains articles de ce volume (C. Le Blanc).

À cet ensemble où la représentation identitaire a moins partie liée avec l'exemplarité héroïque qu'avec un héroïsme clairement guerrier, parfois fort peu exemplaire, peut être rattaché le texte épigraphique



INTRODUCTION

11

realpatidar.com

des pierres de héros érigées aux portes des villages du sud de l'Inde, même si le genre l'apparente plutôt à la littérature savante, peu représentée dans ce volume (Murugaiyan).

Les différents articles de ce recueil ont été regroupés autour de trois thèmes qui représentent le point focal de leur argumentation, étant entendu que d'un thème à l'autre s'aménagent des passages, que des chevauchements sont possibles. Dans la première partie, les personnages emblématiques se définissent avant tout par leur spécificité religieuse, les communautés dont ils sont les émanations se reconnaissent autour d'une identité que cimente une référence religieuse. Dans la seconde, ces personnages sont vus comme des conquérants, des héros dont le groupe aime célébrer la valeur martiale à laquelle il s'identifie. Enfin la troisième partie, que nous avons intitulée « exaltation de soi » fait référence à des stratégies plus individualistes, des processus de valorisation délibérés, d'auto-glorification littéraire par lesquels un groupe se célèbre lui-même.

Le premier article (Bhattacharya) nous présente le personnage énigmatique de Lālan Fakir, mystique et poète bāul du XIX^e siècle. Le grand nombre et la beauté de ses chants attirèrent vite l'attention de poètes (parmi eux et avant tout Rabindranath Tagore) et d'universitaires. Lālan devint donc l'objet de multiples travaux et de multiples interprétations. Le peu d'éléments dont on dispose sur sa vie, l'ignorance où l'on est de ses origines facilitèrent ces appropriations. En outre la mystique bāul se voulant tournée vers une quête tout intérieure, au-delà des clivages religieux, et empruntant ses métaphores aussi bien à l'ésotérisme hindou qu'à la poétique soufie, permit aux multiples composantes de la société bengalie de se reconnaître en elle et de faire de Lālan le héros d'une identité bengalie, le chantre d'un patrimoine culturel commun même si les lectures qui en sont faites diffèrent.

Les deux articles suivants (Boivin, Khan) s'intéressent à cette branche du chiisme ismaélien appelée Nizāri ou Nizārite (les disciples de Nizār ayant fui l'Égypte pour l'Iran au début du XI^e siècle) qui se propagea en Inde vers les XII^e-XIII^e siècles et fit de nombreux disciples au Sindh et au Gujarat. Pratiquant la « dissimulation » pour éviter les persécutions, les missionnaires Nizāri adaptèrent enseignement et

realpatidar.com



pratiques aux conditions socio-religieuses locales et développèrent des traditions religieuses actuellement qualifiées d'ambiguës. Confrontés à la nécessité de se définir de façon tranchée face à l'orthodoxie islamique officielle du Pakistan et à l'orthodoxie hindoue officielle du Gujarat où se renforce l'influence des partis politiques hindous militants, les adeptes de l'ismaélisme sont obligés de se transformer : face à cette situation nouvelle où se figent des identités naguère fluctuantes ou indécises, la référence à des figures emblématiques, la place qui leur est donnée, jouent de façon décisive.

Les Khojā étudiés par M. Boivin se situent clairement du côté de l'islam, mais la nature de cet islam reste sujette à des définitions diverses et successives. Le choix des modèles proposés en exemple dans les ouvrages hagiographiques et leur évolution révèlent une volonté « d'infléchir la construction identitaire du groupe » et pose à terme la question de sa place dans l'islam tel qu'il structure l'État pakistanais. Ce problème général de référence identitaire de la communauté Khojā se double d'une interrogation sur l'appartenance régionale et M. Boivin montre, à travers l'histoire de l'ismaélisme du sous-continent, la rivalité latente entre deux communautés, celle du Sindh, plus ancienne, et celle venue du Gujarat, actuellement dominante. Marquée par des appartenances régionales différentes, par une appartenance religieuse unique mais localement ambiguë, soumise à des bouleversements politiques, la communauté Khojā évolue, et, par une relecture de sa tradition à travers l'exaltation ou la mise à l'écart de personnages emblématiques, se cherche une image d'elle-même.

La communauté d'origine ismaélienne du Gujarat, les Satpanthī, présentés par D.-S. Khan, se trouvent eux confrontés au modèle hindou dominant. Mais dans ce cas aussi, la question de l'identité religieuse se conjugue à une autre variable qui n'est plus régionale mais sociale, celle du statut de la caste agraire des Pāṭidār. Majoritaire chez les Satpanthī, la caste bénéficie d'une sorte de promotion sociale et politique et ne peut plus s'accommoder d'un flou religieux qui lui nuit. Derrière le leader charismatique Karsan Dās, derrière sa volonté soigneusement mise en acte de se propulser à la tête de la secte et d'y introduire un réformisme hindou qui vise à marginaliser les tendances pro-musulmanes de l'ancien chef spirituel, se lit la volonté d'un groupe social en pleine ascension d'asseoir sa domination régionale. Il y a ici une adéquation parfaite entre la stratégie d'un leader auto-



proclamé et la tentative d'une communauté de modifier son image et les paramètres de son identité. Karsan Dās est à la fois artisan et personnage emblématique de cette nouvelle identification, le risque étant, comme le souligne D.S. Khan, que derrière cette volonté de 'normalisation' parallèle à la réussite institutionnelle de Karsan Dās (qui se fait légitimer comme l'un des grands gurus de l'hindouisme), se dissolve ce qui faisait l'identité différentielle de ces Pāṭidār satpanthī.

Karsan Dās et les héros rebelles présentés dans l'article de M. Carrin ont en commun une certaine instrumentalisation des symboles religieux, à la fois pour se faire reconnaître et pour faire adhérer à leurs propres fins des communautés incertaines d'elles-mêmes. Les héros santal et munda fomentent au XIX^e siècle des mouvements de rébellion où l'ancrage identitaire s'articule autour d'une revendication territoriale et d'une affirmation religieuse messianique. Dépossédés de leurs terres et de leurs droits ancestraux, réduits à la dépendance politique et au servage, les Santal comme les Munda se reconnaissent dans ces personnages héroïques que sont Sidhū et Kaṇhū puis Birsa. Se disant envoyées par les dieux, possédées, ces figures de la révolte jouent de multiples références religieuses (tribales, vishnouites, chrétiennes) et en manipulent les symboles pour entraîner dans leurs revendications des communautés qui ont perdu leurs repères. Nostalgie d'un passé mythifié autour duquel les communautés tribales tentent de se régénérer, orchestration de cette nostalgie par des héros charismatiques : les communautés suscitent leur héros, héros qui inversement et symétriquement s'auto-proclament et créent leur communauté (au point que les compagnons de Birsa formeront une secte). L'échec de ces mouvements n'empêche pas la consécration de leurs héros, leur pérennité emblématique, jusque dans les mouvements les plus contemporains des révoltes du Jharkhand.

Héros révolutionnaires, y compris dans leur manipulation fort peu orthodoxe de multiples référents religieux, ces chefs rebelles du Chotanagpur nous introduisent à notre seconde partie. Celle-ci s'organise autour de la figure martiale du héros guerrier, du *kṣatriya*, qu'il soit roi ou bandit.

Même s'il n'est guère aisé de distinguer héros et chefs politiques, voire hommes d'État, comme le montrent ici les articles de D. Negers,



F. Delvoye, ou T. de Bruijn, le héros, dans toutes les langues indiennes est en effet d'abord un *vīra*, pour retenir le terme sanskrit, terme qui ne met pas tant en avant une position – dominante – qu'une qualité et un comportement. Le *vīra*, c'est l'être – masculin ou féminin – qui incarne au plus haut degré une qualité – virile – d'endurance et de sacrifice, le plus souvent guerrier. Le mot s'applique aux dieux (une des incarnations terribles de Śiva est appelée Vīrabhadra) et aux hommes, rois ou maîtres religieux (le fondateur de la religion jaïna est surnommé Mahāvīra, « grand héros »), en ce qu'ils traversent maintes épreuves, mais tout particulièrement au guerrier (*yuddhavīra*), sans distinction de rang : le roi peut être *vīra*, comme son fidèle serviteur, qui a fait serment de mourir pour son maître et de purger ainsi la dette qu'il a contractée en recevant sa subsistance, ou le villageois qui prend sur lui la responsabilité de la défense et de la protection de la société, au péril de sa propre vie. En mourant sur le champ de bataille, il accède alors au *vīrasvarga*, « paradis des héros », cependant qu'une stèle commémorative, *vīragal*, « pierre de héros », est érigée en sa mémoire (A. Murugaiyan). Le héros en effet n'advient véritablement à lui-même que dans le sacrifice de sa personne : « heroism is a mental aspect which makes the persons think that life is temporary and acts they have done permanent » (Reddy 1994 : 11), d'où la dimension toujours religieuse du sacrifice héroïque, et le rôle essentiel de la commémoration posthume. Un des registres (*vīrarasa*) de la littérature sanskrite s'y emploie, aussi bien que les *vīrakāvya* de la littérature orale.

La célébration par la tradition orale d'un héros identitaire consacre celui dont les conquêtes territoriales cimentent l'identité d'un groupe. Son mode d'être conquérant devient emblématique de la façon dont le groupe se voit lui-même. L'exaltation par cette tradition d'une identité géographique – royaume, village, région – cette fois pleinement héroïque et guerrière est la fonction essentielle de l'épopée, mais les articles de H. Tambs-Lyche, D. Negers ou A. Murugaiyan permettent de constater que la fonction épique en Inde peut être aussi bien remplie par le chant bref, le récit théâtralisé moderne qu'est le *burrakatha*, ou l'épigraphie.

L'article de D. Negers nous présente la figure de la reine Rudrama Dēvi, reine télougoue du XIII^e siècle dont le personnage retravaillé par



L'imaginaire régionaliste, est devenu un emblème de l'identité āndhra contemporaine. Exaltée dans les chants patriotiques, elle est aussi héroïne d'un *burrakatha*, théâtre narratif et didactique, né dans les années quarante. Elle y est le modèle exemplaire de la vaillance triomphante, la reine conquérante, et ainsi la projection parfaite d'une image de soi de type héroïque. Cependant sa féminité introduit une dimension supplémentaire : divinisée comme icône de la terre āndhra, elle peut alors être célébrée comme une Durgā, « lionne affamée » au « sabre héroïque » mais aussi « mère télougoue », figure exemplaire à laquelle s'identifient tous les « militants fils āndhra ». Parfaite héroïne emblématique, la reine Rudrama Dēvi permet que se rejoignent sentiment d'appartenance territoriale, d'appartenance ethnique, et image valorisée d'un mode d'être, d'un « caractère national » dominateur et victorieux.

Ce sont ces mêmes valeurs de virilité conquérante, de domination – même contestée – qui font des hors-la-loi du Saurashtra présentés par H. Tambs-Lyche des personnages représentatifs, des figures héroïques célébrées dans les chants populaires ou les légendes de fondation locales. D'ailleurs, ces hors-la-loi aux multiples exploits sont des brigands légitimes, leurs pillages ne sont que juste revanche de chefs vaincus. Car H. Tambs-Lyche nous montre bien l'ambiguïté de ces personnages dans le contexte politique du Saurashtra des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles : un paysage morcelé, touffu, difficilement pénétrable, dans lequel une multitude de petites principautés rivales s'allient ou se combattent. Les aléas du combat rendent donc la situation politique extrêmement mouvante et la distinction roi/bandit mobile. Leurs hauts faits appartiennent au même registre et sont également célébrés dans la mémoire collective, leurs références sont les mêmes, ce sont celles d'une identité *kṣatriya* dont les récits s'efforcent de créditer les protagonistes. Chansons et légendes font de leurs héros des descendants – parfois avec des détours compliqués – de Rajputs. Et le sentiment identitaire des gens du Saurashtra s'enorgueillit de ces lignées de guerriers rebelles et prompts à défendre leur honneur, des « hors-la-loi » surtout lorsque celle-ci est faite par des pouvoirs étrangers (suzeraineté de Baroda ou domination britannique). Mais la colonisation figera une situation instable, propice à l'exaltation héroïque, et l'enregistrement des fiefs fixera définitivement les catégories : le hors-la-loi restera le dépossédé.



Ces valeurs partagées, qui cristallisent l'identité locale autour de personnages historiques magnifiés par la littérature orale, sont également au centre d'un récit chanté du Karnataka que présente C. Le Blanc. Il s'agit ici aussi de rois, des rois voisins, apparentés, et ennemis qui s'affrontent lors de la bataille de Piriyaṭṭaṇa, dans cette période incertaine qui suit la désagrégation du royaume de Vijayanagar. Mais ce qui intéresse avant tout le récit chanté, c'est la mise en scène d'une succession d'événements dramatiques, d'affrontements entre les protagonistes. Et le modèle héroïque, le roi qu'on pourrait imaginer emblématique est ici dédoublé ou plutôt divisé : les deux héros s'opposent et se complètent, l'un avec « le courage d'un roi pêcheur » et l'autre avec « la couardise d'un général dévot »². On ne trouve donc pas ici un héros unique, emblème d'une identité mais plutôt une geste épique qui inscrit les démêlés des rois dans un territoire. Au fil des batailles, le récit égrène les noms de lieux et donne sens au paysage par le jeu des étymologies qu'il propose. Ainsi se crée un « paysage de mémoire », un paysage habité par le passé, animé par des personnages que le récit rend familiers. Pas d'identité à construire, à définir ou revendiquer, dans ce cas, mais au contraire un sentiment d'appartenance qui se donne comme une évidence à travers l'écoute d'un récit qui « confie aux lieux et aux paysages la matérialisation d'une mémoire ».

Matérialisation de mémoire évidente dans les *naḍukal*, pierres commémoratives érigées dans le sud de l'Inde, dont Murugaiyan présente le corpus tamoul. Les héros qui y sont célébrés sont également remarquables par leur ambiguïté : héros ou brigands, défenseurs de leur village, de leur bétail et pillards de celui des voisins, héros guerriers – un modèle *kṣatriya* – pour des hommes généralement issus des basses castes. Comme les traditions narratives précédemment évoquées, ces stèles au texte rudimentaire offrent autant d'exemples de héros populaires locaux ; divinisés dans la mort et objets de cultes attestés depuis la littérature du Saṅgam, ceux-ci sont cependant relativement originaux dans le monde indien : la sacralisation des morts dans une relative indifférence aux frontières de la caste qui s'y opère serait au fondement d'une tradition proprement tamoule du

2. Cf. S. Subrahmaniam dans Ali Daoud, « Invoking the Past: the Insistence of south-Indian para-historical texts that kingship was a function exercised by a set of royal twins » (1999 : 287).



realpatidar.com

INTRODUCTION

17

temple. En tout état de cause, marqué par ces traces à adorer, l'espace du village affirme ainsi une identité religieuse, sans médiation royale, acquise par le sacrifice guerrier et enclose dans un territoire donné.

Après ces figures religieuses, ces héros guerriers, peut-on parler de personnages romantiques en retrouvant dans notre thème, la classification tripartite adoptée par S. Blackburn (1989) pour classer les épopées : « The martial and the sacrificial are similar in that both are concerned with power, social obligations and social unity ; they turn on themes of revenge, regaining lost land or restoring lost rights » ? La troisième catégorie qu'il appelle romantique se caractérise par l'individualisme du héros, « where the goal is personal freedom rather than external control ». C'est aussi ce que montrent les articles présentés dans la troisième partie de ce volume : une affirmation, une valorisation de soi – que ce « soi » soit une caste, un mouvement sectaire, une catégorie sociale – qui s'opère par un biais littéraire, cette mise en valeur pouvant se faire par la confrontation avec un type héroïque établi. Ce dernier usage, paradoxal, des héros, témoigne peut-être le mieux des formes de l'identité dans le monde indien, ancrage d'un soi dans un monde hétérogène et hiérarchisé.

Dans sa présentation de la communauté des Vaḍār, une des douze castes de la « famille de l'âne », travailleurs de la pierre au Maharashtra, G. Poitevin nous dit ce que les mythes révèlent de leur vision d'eux-mêmes et comment cette élaboration tissée par la mémoire et l'imagination peut renouveler une « construction identitaire de soi ». Car ces mythes, souvent tombés en désuétude, donnent une image de soi valorisante qu'il s'agit pour les basses castes de se réapproprier. C'est dans le cadre d'un travail social complexe que s'opère ce travail de remémoration, de confrontation au passé, pour reconstruire une image identitaire mise à mal par la réalité contemporaine. Le discours mythique veut ainsi pénétrer l'auditeur de l'importance, de la supériorité même, des Vaḍār, par la construction narrative d'une figuration imaginaire de leur identité et cela sous trois formes : un premier ensemble de « récits d'excellence » où le Vaḍār, par sa compétence professionnelle, se révèle supérieur ; un second ensemble autour d'un modèle de valorisation *kṣatriya* qui tend à donner au Vaḍār un passé de caste souveraine ; le troisième tendant à fonder les Vaḍār en tant que groupe légitimé par sa relation au divin.

realpatidar.com



Le renversement de valeur qu'opère le mythe s'incarne dans la figure de l'âne, « emblème d'une condition d'absolue sujétion », que le récit révèle sous sa vraie forme, celle d'une figure divine. Par le cheminement de ce corpus de mythes, la communauté vaḍār « est appelée à reconnaître sa dignité et son excellence au titre de ce qu'elle est elle-même dans sa vie quotidienne », dans un « discours apodictique et auto-fondateur ». Elle s'identifie et se fonde dans un même mouvement par un acte de foi dans sa propre valeur comme Vaḍār travailleur de la pierre transfiguré en forme divine.

C'est aussi d'une image de soi dans sa confrontation à l'autre qu'il est indirectement question dans l'article de N. Delvoye consacré à certains récits hagiographiques en langue braj. Dans ces récits, les *vārtā*, écrits au sein du mouvement religieux krishnaïte fondé par Vallabha au début du XVI^e siècle, nous est donnée une représentation contrastée du personnage d'Akbar. Au-delà de la figure convenue du souverain modèle, « idéal de tolérance », curieux de culture religieuse et artistique, se voit sa fascination pour les saints-poètes du pays Braj. Mais la lecture des *vārtā* qui narrent certaines de leurs rencontres, fait apparaître derrière l'image positive de l'empereur, une vision critique qui tend à discréditer celui-ci, et par contraste à exalter les saints-poètes de la tradition vallabhite. La confrontation entre un empereur, certes souverain universel tout-puissant, mais demandeur, désireux de rencontre, et une autorité religieuse qui se dérobe, qui cherche à éviter un contact jugé impur, une compromission, se fait au détriment d'Akbar. Abaissant en quelque sorte la figure de l'empereur, les auteurs vallabhites exaltent leur identité sectaire et affirment la supériorité absolue du règne spirituel sur le temporel et la sainteté inhérente au pays braj, irradié à la fois par la geste de Kṛṣṇa et les déplacements des saints vallabhites.

Autre confrontation entre souverainetés temporelle et spirituelle, celle que décrit T. de Bruijn, entre la figure du souverain et celle du pīr dans la poésie de Muhammad Jāyasī, à partir du *Padmāvat*, ce récit en deux parties qui narre la conquête de la princesse de Lanka, Padmāvatī, par le roi de Chittor Ratanasena, puis leur retour tourmenté à Chittor où ils sont en butte aux assauts du Sultan de Delhi 'Alā'ud-Dīn, enflammé de désir pour Padmāvatī. Au-delà de l'interprétation mystique allégorique, T. de Bruijn nous donne une lecture plus politique du texte, conçu alors comme une réflexion sur les structures



INTRODUCTION

19

du pouvoir ; le conflit entre Ratanasena et 'Alā'ud-Dīn étant emblématique de la tension existant entre un système de rois guerriers indépendants et égaux, et la nouvelle structure impériale qui se met en place avec ses réseaux de vassalité et d'allégeance. Si on la lit au regard des conditions socio-politiques de son temps, on peut voir que l'œuvre de Jāyasī s'adresse très intentionnellement à trois types d'audience – la communauté soufie de la *dargāh*, l'audience populaire et le souverain temporel – et s'efforce de donner en exemple, d'exalter le poète soufi qui, comme médiateur, peut faire passer les valeurs de la *dargāh* à la cour du prince. Seul le poète inspiré par la peinture de personnages emblématiques à la fois des conflits de leur temps et des valeurs universelles, peut jouer le rôle de passeur, réunir le *pīr* et le roi et transmettre les valeurs spirituelles transcendantes au souverain temporel.

Au terme de cette rapide présentation des différents personnages emblématiques, héros, modèles ou symboles, qui ont traversé ce volume, une remarque s'impose. Ces figures d'exception sont situées dans un contexte géographique, historique ou sociologique précis, leur audience est limitée, leur influence circonscrite. En un mot, il s'agit ici d'affirmations identitaires particulières, localisées. Nos héros sont communautaires, ils ne sont pas pan-indiens, leurs références sont enracinées dans la tradition. L'absence, dans ce volume, de figures englobantes, « modernes », n'est pas délibérée mais on peut y voir aussi un reflet de la difficulté que connaît l'Inde à voir s'édifier un imaginaire national autour de personnages représentatifs, mise à part la construction volontariste autour des grandes figures de la lutte pour l'indépendance (ou, tout récemment, des héros anonymes de la souveraineté nationale avec la célébration des « morts de Kargil »³), ou le phénomène bien contemporain des stars des médias ou du sport. Culture ancienne héritière de très nombreuses traditions narratives identitaires et locales, jeune nation peinant à se reconnaître tout entière dans des personnages contemporains, l'Inde vient, à cet égard, nuancer doublement l'idée selon laquelle seule une nation moderne, marquée par une idéologie égalitaire, posséderait d'authentiques héros identitaires (voir, dans le cadre européen, Albert 1998 : 24-25), alors

3. Cf. Zins 2003 : 309-358.



que dans les sociétés hiérarchiques du passé, l'héroïsme, perturbateur de l'ordre établi, ne pourrait exister qu'assimilé à la gloire du souverain. L'exemple de l'Inde offre, on l'a vu, des figures de héros communautaires à la fois détenteurs d'une souveraineté limitée, et marginalisés. L'Inde donne par là à réfléchir sur le lien entre traditions narratives et processus identitaires.

Au stock de héros identitaires locaux, la constitution récente de l'Inde en nation moderne n'a donc pu qu'ajouter, comme en surimpression, un panthéon national réduit au moment fondateur et univoque de l'indépendance : Gandhi, Nehru, voire d'autres, réinterprétés comme *freedom fighters* (Jansi Bāī) ; Ambedkar n'accédant peut-être pas au même statut, précisément en raison de son caractère de réformateur social qui vient troubler la figure, neutre, du combattant de la liberté. Peut-être la solution est-elle là cependant, avec la possible récupération par cet imaginaire national des « points de vue fragmentaires » (Pandey 1992) qui viendraient l'enrichir, dans un processus analogue à celui que décrit S. Ramaswamy à propos de la construction de la figure héroïque tamoule de Kattabomman en premier martyr de la Nation indienne : « nationalising the local, localising the nation » (1994 : 295). L'évolution contemporaine « du martyr à la star », pour reprendre le titre de la contribution de J.-P. Albert citée plus haut, évolution caractéristique des nations constituées, n'épargne cependant pas l'Inde. Au contraire. Mais il semble, une fois encore, que les champions de cricket, les acteurs de cinéma promis aux plus hautes responsabilités politiques soient autant d'éléments d'une nouvelle strate de personnages identitaires qui vient s'ajouter aux précédentes – les héros des traditions narratives religieuses ou guerrières, les héros nationaux –, sans les faire disparaître. Comme si l'Inde savait encore, en les multipliant à l'instar de ses dieux, user de ses héros, sans jamais les épuiser.

Nota bene : Chaque auteur a eu la liberté d'appliquer sa méthode personnelle de translittération, aucune méthode ne faisant l'unanimité du nord au sud de l'Inde, de la période ancienne à la période contemporaine, du respect des textes à celui de l'oralité. Par ailleurs nous tenons à remercier tout particulièrement Catherine Clementin Ojha, Françoise Mallison, Marc Gaborieau de leurs lectures attentives et de leurs conseils amicaux, le



INTRODUCTION

21

realpatidar.com

service de publication de l'E.P.H.E. et Remi Chaix du travail considérable de mise en forme de l'ensemble.

Paris, juin 2002

Bibliographie

- ALBERT J.-P., 1998, « Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux », in P. Centlivres et al. eds., *La Fabrique des Héros*, Paris, Editions de la MSH : 11-32
- AUGE M., 1978, « Eroi », *Enciclopedia Einaudi*, t.5, Turin, Einaudi : 636-656 (repris dans le chapitre V du *Génie du Paganisme*, 1982, Paris, Gallimard).
- BLACKBURN S.H., 1984, « Death and Deification: Folk Cults in Hinduism », *History of Religions*, vol. 24 : 255-74.
- BLACKBURN S.H. & All., 1989, *Oral Epics in India*, Berkeley, Univ. of California Press.
- BLACKBURN S.H. & RAMANUJAN A.K. eds., 1986, *Another Harmony: New Essays in the Folklore of India*, Berkeley, Univ. of California Press.
- CALLEWAERT W.M. & SNELL R. eds., 1994, *According to Tradition: Hagiographical Writing in India*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- CENTLIVRES P., FABRE D. & ZONABEND F., 1998, *La Fabrique des héros*, Paris, Éditions de la maison des Sciences de l'Homme (Mission du Patrimoine ethnologique, Cahier 12).
- CHAMPION C. éd., 1996, *Traditions orales dans le monde indien*, Paris, Éditions de l'EHESS (collection Puruṣārtha 18).
- CHATTERJEE P., 1993, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- CZARNOWSKI S., 1919, *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick héros national de l'Irlande*, Paris, Alcan (préface de H. Hubert).
- DAOUD A., 1999, *Invoking the past. The uses of history in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.
- Le Mythe du héros*, 1982, Actes du Colloque du Centre aixois de recherches anglaises, Publications de l'université d'Aix-Marseille I.
- FLUECKIGER J. B., 1989, « Caste and Regional Variants in an Oral Epic Tradition », in S. Blackburn et al. eds., *Oral Epics in India*, Berkeley, Univ. of California Press.

realpatidar.com



- SHACKLE C. & MOIR Z., 1992, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction of the Ginans*, SOAS, University of London (seconde édition, 2000, Curzon Press).
- Ta'lim, 1997, London, Islamic Publications.
- Ta'alimāt, 1983, Karachi, Shī'a Imāmī Ismā'īlī Tarīqat and Religious Education Board, 2 vols.
- TAMBS-LYCHE H., 1997, *Power, Profit and Poetry. Traditional Society in Kathiawar, Western India*, New Delhi, Manohar.
- THOMAS B.H. ed., 1979 (1855), *Memoirs on Sindh*, 2 vols, Karachi, Karimsons.
- TRUMPP E., 1986 (1872), *Grammar of the Sindhi Language*, New Delhi, Asian Educational Services



realpatidar.com

Karsan Dās : un héros vivant

L'identité Pāṭīdār et la secte des satpanthī au Gujarat

Dominique-Sila Khan

Entré vivant dans l'hagiographie des Pāṭīdār, une importante communauté agricole du Gujarat, Karsan Dās, chef d'un mouvement sectaire peu connu que l'on évoquera plus loin, n'est pas seulement perçu comme un gourou et un saint par ses disciples et ses frères de caste : il apparaît également comme un personnage exemplaire, artisan et symbole d'un spectaculaire renouveau social et religieux. Plus qu'à sa sainteté, c'est à son courage personnel, à son audace et à sa force, que l'on attribue les récentes transformations qui ont permis la survie d'un mouvement alors menacé, ainsi que la pleine reconnaissance du statut de la communauté qu'il représente. Cette véritable « révolution » dont il est le héros auto-proclamé, mais aussi quasi universellement acclamé par les Pāṭīdār Satpanthī, a eu pour conséquences de conférer aux membres de la secte une nouvelle identité plus conforme aux idéaux dominants de cette région de l'Inde, leur permettant de s'intégrer pleinement au reste de la communauté suivant des pratiques religieuses différentes.

Le centre de cette secte connue sous le nom de Imāmshāhī ou Satpanth se trouve à Pirāṇā, village situé à 18 kilomètres d'Ahmedabad. Les membres de cette tradition surtout répandue au Gujarat, seraient environ 900 000. L'actuel chef religieux, le vingt-deuxième *gādīpati* (supérieur d'un ordre qui en occupe le siège principal ou *gādī*), Ācārya Karsan Dās, est un sādhu appartenant à la communauté des Pāṭīdār.

Karsan Dās « Mahārāj » répond parfaitement à l'image que l'on se fait d'un gourou du xx^e siècle, alliant tradition et modernité. Cet homme d'une soixantaine d'années en impose par son maintien, comme par son discours où sont associées fermeté et simplicité. Arborant le turban orangé traditionnel des ascètes hindous shivaïtes,

realpatidar.com



un *ti'ak* de couleur safran peint sur le front, il reçoit ses visiteurs dans sa chambre, confortablement assis en tailleur sur son lit, près d'un téléphone et d'un climatiseur. Il est toujours prêt à répondre aux questions de ceux qui viennent l'interroger sur sa tradition religieuse. Il parle, s'exprimant en *gujarātī*, d'une voix grave et persuasive, expliquant que le fondateur du Satpanth, Imām Shāh, était un saint soufi du xv^e siècle :

Le soufisme, c'est la religion du gourou Nānak et du gourou Gobind Singh, des neuf maîtres Nāth...¹ notre secte s'appelle le Satpanth, et elle est synonyme de fraternité, d'absence de discrimination... Les hindous appellent la tombe d'Imām Shāh *samādhi* et les musulmans *rauza* ou *dargāh*, ce qui est exactement la même chose. À vrai dire, il n'y a aucune différence entre les idées soufies et les idées védiques... Le *mantra* principal pour l'ère dans laquelle nous vivons, le *kali yuga*, est « *Om Niskalanī Nārāyaṇāya namaḥ* », mais certains de nos disciples récitent à la place « *Pīr Shāh* » ou bien encore la *Kalimā*...² Nous ne pratiquons pas le culte des images, mais nous avons la cérémonie du vase sacré appelée *ghaṭ-pāt*. Ce rite est extrêmement ancien, il existe depuis le commencement des temps et il est aussi pratiqué par les dévots de Rāmdev Pīr, membres de la secte du Nizārpanth ou Bijāmārg, laquelle est en fait une branche de notre tradition.

Ces quelques mots suffiraient certainement à éveiller la curiosité d'un visiteur qui se rendrait pour la première fois au mausolée de Pīrānā et n'aurait jamais entendu parler de cet étrange mouvement « syncrétique » qui, selon la tradition, aurait été fondé par Imām Shāh il y a plus de cinq cents ans.

Une nouvelle tradition religieuse au Gujarat

Afin de comprendre la personnalité de Karsan Dās et l'influence qu'il exerce sur sa communauté, il est nécessaire d'évoquer brièvement la secte dont il se dit le chef. Grâce aux travaux de Wladimir Ivanow (1936), ainsi qu'à un certain nombre de documents datant pour la plupart de la fin du xix^e et du début du xx^e siècle (Nanjiani 1892, Campbell 1899, Contractor 1926), on connaît dans ses grandes

1. On notera cette curieuse définition « englobante » du soufisme, évitant soigneusement toute référence au soufisme proprement dit comme dimension particulière de l'islam sunnite ou chiite. Les éléments musulmans de la tradition sont alors présentés sous un aspect « syncrétique » de type kabirien.
2. La profession de foi en Allāh et son prophète.



lignes l'histoire du mouvement Imāmshāhī. Il s'agit en fait d'une branche de l'islam chiite, et plus particulièrement de l'ismaélisme, religion qui pénétra dans le sous-continent indien vers le IX^e siècle avec l'expansion du royaume fatimide (Daftary 1990 : 125, 180). Au XI^e siècle une querelle de succession aboutit à la formation de deux branches principales, les Mustalī et les Nizārī. La mission Nizārī (*dawa*)³, qui avait son centre en Iran, dut s'introduire dans le sous-continent vers les XII^e ou XIII^e siècles où elle fut surtout connue sous le nom de Satpanth (litt. « la voie droite »), traduction en vernaculaires de l'Inde du Nord de l'arabe *sirāt-e-mustaqim*, un des termes par lequel les Ismaéliens faisaient référence à leur mouvement religieux. Quant aux adeptes, qui formaient plusieurs communautés souvent isolées les unes des autres, on les a désignés par divers noms, celui de Khojā étant le plus courant⁴.

À travers son histoire mouvementée, l'ismaélisme n'a pratiquement pu survivre que par une perpétuelle adaptation aux circonstances historiques et à l'environnement local, car les sunnites et chiites duodécimains qui ont longtemps détenu le pouvoir dans les pays musulmans, comme dans une partie du sous-continent indien, les ont toujours considérés comme de dangereux hérétiques (*malāhida*) qu'il fallait éliminer ou convertir (Daftary 1990 : 5). La nécessité de dissimuler sa véritable identité pour échapper aux persécutions (la pratique chiite de la *taqīyya*), les stratégies de conversion qui entraînèrent une remarquable acculturation de la religion Nizārī, laquelle ne contredisait nullement la doctrine englobante particulière à l'ismaélisme (et dans une certaine mesure à l'islam en général)⁵, furent autant

3. Selon Daftary (*Ibid.* : 559), le mot *dawa*, qui signifie mission ou propagande, est d'abord, au sens politico-religieux, une invitation à soutenir la cause d'un chef religieux qui se proclame Imām ; c'est aussi le nom du mouvement ismaélien en général.

4. En fait, le nom de « Khojā » fait référence initialement à une caste particulière : selon la tradition Nizārī, il s'agirait des Lohānā convertis par Pīr Sadruddīn, important missionnaire du XV^e siècle. Par la suite, cette appellation s'étendit à tous les Nizārī du sous-continent qui suivaient l'Imām Āgā Khān. Toutefois, certains d'entre eux ayant été reconvertis à l'hindouisme (Ārya Samāj et secte de Svāmī Nārāyaṇ), ou ayant adopté le chiisme duodécimain ou le sunnisme, ont conservé ce nom de caste ; c'est pourquoi il est nécessaire en parlant des Khojā de préciser s'ils sont Nizārī ou s'ils font partie d'une autre tradition religieuse.

5. Selon cette doctrine, l'ismaélisme représenterait la forme accomplie de l'islam (lui-même forme accomplie du judaïsme et du christianisme) et, pour les fidèles



d'éléments qui contribuèrent à donner au Satpanth une forme spécifique, particulière au sous-continent indien. D'autre part, crise d'identité et fragmentation ont presque constamment menacé la survie de ce mouvement religieux⁶. Les Pīr ou missionnaires Nizārī qui apparaissaient devant les populations à convertir comme des saints soufis ou des yogis hindous, selon le contexte (Nanji 1978 : 68), ont dû développer peu à peu un nouvel idiome mieux adapté aux conditions locales. Par exemple, de leur confrontation avec ceux qui suivaient diverses pratiques que l'on peut globalement qualifier d'hindoues, a résulté une nouvelle vision religieuse peut-être plus « synthétique » que syncrétique, à travers laquelle le fidèle, sans se détacher totalement de ses anciennes croyances, est progressivement amené à adhérer à une nouvelle forme de religion. Ainsi, l'identification des manifestations passées de l'*imām* aux différents avatars de Viṣṇu et de sa manifestation actuelle à Kalkī, la dixième incarnation de ce dieu, alors rebaptisée Niṣkalāṅk Avatār⁷, a joué un rôle essentiel dans les croyances et les pratiques de la communauté Nizārī du sous-continent (Shackle et Moir 1992 : 10-12). Tout cet héritage a pu se transmettre au cours des siècles grâce au rituel spécifique du *ghaṭ-pāṭ* et aux chants religieux appelés *ginān* (*Ibid.* : 12-17), qui ont été préservés sous leur forme traditionnelle dans différents manuscrits, malgré les transformations récentes⁸. La cérémonie du *ghaṭ-pāṭh*, qui contribua à cimenter la communauté Nizārī du sous-continent, s'inspirait à la fois de rituels locaux de type tantrique et de rites soufis. Pour les convertis, qui pour la plupart provenaient de différentes communautés hindoues et se réunissaient dans un lieu secret appelé *jamā'at-khāna* (salle d'assemblée de la communauté), le culte du vase sacré (*ghaṭ*), disposé sur une petite table basse (*pāṭ*), remplaçait celui des idoles désormais interdit. Au terme d'une cérémonie au cours de laquelle les fidèles chantaient en chœur, sans accompagnement instrumental, des hymnes appelés *ginān*, rappelant les chants dévotionnels de la tradition

du sous-continent, la culmination des différents courants de l'hindouisme dont la valeur n'est donc pas niée.

6. Je remercie Zawahir Moir d'avoir attiré mon attention sur ce phénomène qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'ismaélisme en général.
7. Pour les aspects messianiques et eschatologiques de la tradition, voir Khan 1997b.
8. Le processus de réislamisation, commencé avec l'arrivée des Āgā Khān dans le sous-continent indien dans les années 1840, s'est surtout affirmé dans les années 1950. À ce sujet, voir Boivin 1994 et Nanji 1988.



hindoue (*bhajan*, *vāṇī*), l'eau consacrée du *ghaṭ* (*pāval*) était distribuée à tous dans de petites coupelles, en guise de *caraṇāmṛt*.

Il est en tout cas important de comprendre que, dans le contexte de l'Inde médiévale, le Satpanth pouvait fort bien avoir l'apparence d'une de ces innombrables sectes (*panth*) échappant à l'emprise du brahmanisme, ce qui lui aurait permis de survivre, au temps des sultanats et de l'empire moghol, dans un environnement hostile où les diverses formes de l'hindouisme étaient bien tolérées par le pouvoir sunnite, contrairement aux prétendues hérésies islamiques.

Le *xv^e* siècle marque une étape importante dans l'évolution de l'ismaélisme Nizārī en général, et en particulier dans le sous-continent indien ; c'est avant tout une période de crise où l'affaiblissement de l'autorité centrale, alors située en Iran et représentée par l'Imām, se reflète au niveau des centres locaux de la *dawa*.

Imām Shāh était le fils du missionnaire Hasan Kabīruddīn (mort vers 1470), le Pīr qui dirigeait le centre local de la mission Nizārī à Ucch-Multan (Sind). N'ayant pu succéder à son père comme chef de la *dawa* du sous-continent, il s'établit au Gujarat où il parvint à convertir de nombreux hindous de la caste des Pāṭīdār (ou Paṭel, connus à l'époque sous le nom de Kanbī). Son centre se trouvait à Pīrānā où il fut finalement enterré. Selon certaines sources, son fils Nar Muhammad Shāh (mort vers 1533) aurait déclaré qu'Imām Shāh, loin d'être un simple Pīr, était en réalité l'Imām du temps, ce qui revenait à contester la légitimité de l'Imām reconnu comme tel par les Khojā. Il se peut que cette déclaration ait été seulement le fait d'un de ses successeurs⁹, mais quoi qu'il en fût, c'était une démarche qui aboutissait à la création d'une branche séparée de l'ismaélisme, phénomène qui s'était déjà produit tant de fois dans l'histoire de ce mouvement religieux (Daftary 1990 : 116-118, 195-198 et passim). Le nom de Satpanth, qui s'appliquait alors à l'ensemble de la tradition Nizārī du sous-continent, servit par la suite seulement à désigner la branche des Imāmshāhi qui s'implanta solidement au Gujarat et au Khandesh situé dans l'actuel Maharashtra (Shackle & Moir 1992 : 7-8). La secte conserva – et conserve encore partiellement jusqu'à nos jours – des croyances et pratiques identiques à celles des Khojā

9. Selon Zawahir Moir qui a consulté de nombreuses sources, la séparation d'avec la branche « mère » des Nizārī aurait pu avoir lieu beaucoup plus tard, c'est-à-dire vers le *xviii^e* siècle.



Nizārī : assimilation de l'Imām à Viṣṇu, en particulier à sa dixième incarnation Niṣkalaṅk Avatār, sessions rituelles du *ghaṭ-pāt* dans un *jamā'at-khāna* avec accompagnement de chants dévotionnels, etc.

Mais il faut noter une autre caractéristique essentielle du Satpanth, dans la mesure où elle permet de comprendre les problèmes actuels de la secte et le rôle de son gourou Karsan Dās. Selon la tradition, avant sa mort, Imām Shāh aurait désigné un de ses disciples pour administrer le sanctuaire et organiser la communauté dont le Pīr suprême devait être son propre fils Muhammad Shāh. Shāṇā Kākā (le mot *kākā* signifie « serviteur » en persan), un Lewā Pāṭidār, fut choisi pour assumer cet office et il fut décidé que dorénavant, tous ses successeurs, reprenant ce titre de Kākā assumé par certains disciples éminents, seraient des renonçants appartenant à la même caste (sous-groupe Lewā ou Kaḍvā), laquelle était majoritaire dans la secte comprenant par ailleurs diverses communautés, tels les Kolī, Kachiā, Bhīl et Rāṇā, sans compter ceux qui se disaient les descendants d'Imām Shāh, les Sayyid. Il y avait donc en quelque sorte deux *gādī* : l'une spirituelle, occupée par le Pīr ou *sajjadā-nishīn* (disciple et successeur d'un maître musulman) et l'autre administrative sur laquelle siégeait le Kākā spécialement chargé de diriger la communauté des hindous convertis.

En même temps, Imām Shāh aurait permis au Kākā, comme à tous ses disciples convertis, de continuer à pratiquer la plupart de leurs coutumes ancestrales et de conserver extérieurement l'apparence d'hindous. En ce qui concerne ce dernier point, il faut préciser qu'il s'agit d'une coutume chiite particulièrement importante chez les Ismaéliens, celle de la *taqīyya*, consistant à dissimuler sa véritable foi pour échapper aux persécutions des souverains sunnites. Les communautés Nizārī pratiquant cette sorte de *taqīyya* (qui durent être particulièrement nombreuses au Punjab parmi les disciples de Pīr Shams) étaient qualifiées de *guptī* (litt. « secrètes »). Selon Ivanow (1936 : 38-39), les Kākā successifs qui occupèrent la *gādī* « administrative » du Satpanth à Pirāṇā abusèrent souvent de leur pouvoir et surent profiter de la faiblesse des descendants d'Imām Shāh occupés à se quereller entre eux. Ceux-ci, globalement désignés par le nom de Sayyid, pratiquaient apparemment une autre forme de *taqīyya*, affichant l'identité de musulmans sunnites ou chiites duodécimains. Il est difficile de dire à quelle époque exactement cette dissimulation



commença à se transformer peu à peu en une adhésion plus sincère à des formes d'islam jugées orthodoxes. Quoiqu'il en fût, il est important de retenir que les membres du Satpanth, dans le contexte historique médiéval caractérisé par la domination de souverains sunnites, sultans indépendants du Gujarat, puis empereurs moghols, apparaissaient extérieurement sous trois identités religieuses différentes (sunnite, chiite duodécimaine et hindoue), alors qu'ils partageaient les mêmes croyances et pratiquaient les mêmes rites en secret.

On ne peut ici résumer l'évolution complexe de la secte qui connut elle aussi de nombreuses crises aboutissant, entre autres, à la formation de sous-branches, les Athiā, Satiā et Panchiā (Ivanow 1936 : 48), mais il faut préciser qu'apparemment tous les liens ne furent pas rompus avec le groupe des Khojā avec lesquels échanges amicaux et rivalités durent se poursuivre au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Le XIX^e siècle est aussi marqué, on le sait, par l'apparition de nombreux mouvements de type revivaliste¹⁰. Régions et communautés cherchent à définir ou redéfinir leur identité en s'inspirant à la fois de modèles occidentaux et traditionnels (Jones 1989).

Tandis que l'arrivée des Āgā Khān (les Imām reconnus par les Khojā Nizārī) dans le sous-continent vers le milieu du XIX^e siècle incite les fidèles à réévaluer leur identité religieuse de diverses façons¹¹, l'Ārya Samāj, ayant déjà réussi à faire quelques adeptes parmi les Khojā, dirige ses efforts vers les membres de la secte Satpanth qui ont conservé extérieurement une identité hindoue (Ivanow 1936 : 59) mais n'en pratiquent pas moins des rites islamiques tels que l'enterrement. D'un côté, on voit certains membres de la secte renier totalement leur tradition pour rejoindre les rangs des Āryasamājī : ainsi Nārāyaṇ Rām Limbānī « Contractor », un Paṭel du Kutch se fait-il le plus virulent critique des Imāmshāhī qu'il qualifie avec mépris de *kabristānī hindu* (litt. « hindous de cimetière », allusion évidente à leurs coutumes funéraires), incitant ses frères de caste à abandonner leur tradition religieuse ; de l'autre, on observe, une tendance à la réhindouisation au sein même du Satpanth, alors que, chez les Khojā Nizārī du sous-continent, commence, au moins depuis le début du XX^e siècle, un processus inverse de réislamisation (Nanji 1988).

10. Mouvements qui prônent un retour à une tradition védique réinventée.

11. A ce sujet, voir le passionnant article de Moir (2001).



On conclura ici cette brève évocation historique en mentionnant les récents conflits entre Sayyid, Kākā et Pāṭidār à propos de l'administration du sanctuaire et de ses terres, lesquels aboutirent, au terme d'un long procès qui dura de 1931 à 1939, à la formation d'un Trust, le Imām Shāh Bāwā Rauzā Sansthān Committee. Ce Trust, dont le président est aujourd'hui Karsan Dās, comprend en tout dix membres dont sept *murīd* (ici le terme désigne les disciples convertis parmi lesquels les Kaḍvā Pāṭidār du Kutch sont en majorité) et trois Sayyid. Dans les années cinquante, le Trust fut enregistré parmi les institutions charitables sous la catégorie E normalement réservée aux institutions de type « séculier » dites « cosmopolites »¹².

La communauté des Pāṭidār au Gujarat

Karsan Dās, on le verra plus loin, semble s'affirmer à la fois comme le chef des Satpanthī et comme un représentant majeur de tous ceux qui appartiennent à la caste des Pāṭidār, et plus particulièrement à la section des Kaḍvā. Il est donc nécessaire d'introduire en quelques phrases cette importante communauté du Gujarat aujourd'hui présente dans d'autres parties de l'Inde et même à l'étranger.

Selon le Gazetteer de la Présidence de Bombay publié en 1899 (Campbell I, 1899 : 154)¹³, la caste des Pāṭidār (naguère plus fréquemment appelés Kanbī), représenterait 14,26% des hindous du Gujarat (alors 1 410 422), leur occupation principale étant l'agriculture qu'ils pratiquaient sur leurs propres terres. Les principales sections endogames en sont les Anjanā, Lewā et Kaḍvā. Les Satpanthī, de sous-caste Kaḍvā ou Lewā, alors classifiés à part sous les noms de Matīā et Momnā¹⁴, auraient été à l'époque seulement au nombre de 4736. Figurant avec les autres Pāṭidār, dans la partie consacrée aux castes hindoues, ils ont été également répertoriés parmi les communautés islamiques (*Ibid.* II : 66-68). Les noms de Matīā et

12. Les sanctuaires et les institutions charitables sont normalement enregistrées sous différentes catégories selon le Bombay Public Trust Act de 1950 : par exemple la catégorie A s'applique aux Trusts hindous, sikhs ou jaïns, la catégorie B aux Trusts musulmans, etc.

13. Je n'ai pu malheureusement trouver de chiffres plus récents.

14. Parmi les Satpanthī, le terme Momin désigne aujourd'hui surtout les disciples affichant depuis peu de temps une identité chiite duodécimaine et se rattachant à une communauté appelée Momin Jamāt.



Momnā sont aujourd'hui tombés en désuétude, ce qui semble correspondre à la fois à une amélioration du statut des Pāṭidār Satpanthī (naguère assez bas dans la hiérarchie des castes), processus qui dut s'affirmer vers la fin du XIX^e siècle, et à une nouvelle évaluation de leur identité religieuse à une époque plus récente. D'après des estimations difficiles à vérifier, les recensements ne s'effectuant plus par castes, les Satpanthī seraient, on l'a dit plus haut, au nombre de 900 000, parmi lesquels 85% de disciples affichant une identité hindoue, 75% d'entre eux étant des Pāṭidār. Selon cette estimation, les Pāṭidār Satpanthī seraient donc environ 600 000, ce qui représenterait une proportion énorme (presque la moitié) de tous les Pāṭidār, la majorité d'entre eux appartenant à la section des Kaḍvā, souvent désignés sous le nom de « Kutch Kaḍvā Pāṭidār ». Les autres membres de cette caste, précisons-le, soit ne sont affiliés à aucune tradition religieuse particulière, soit sont adhérents de l'Ārya Samāj ou des sectes Rāmānandī, Kabīrpanth, Dādūpanth et Swāmīnārāyaṇ.

Selon Nandy (1995 : 101-104), les Pāṭidār ont d'abord acquis une puissance économique nouvelle grâce aux révolutions « verte » et « blanche » (c'est-à-dire à la rapide expansion agricole et industrielle qui a eu lieu dans les années suivant l'Indépendance), puis le pouvoir politique par l'intermédiaire de leur adhésion en masse au parti du Congrès. Toutefois, alors qu'ils étaient parvenus à acquérir un statut de haute caste pratiquement égal à celui des brahmanes et des Baniā, dans les années quatre-vingt ils sentirent leur domination politique menacée par ce même parti du Congrès qui, s'appuyant désormais sur d'autres communautés, avait éliminé des postes clés de nombreux représentants des hautes castes. En même temps qu'ils lançaient un mouvement de protestation contre la politique des réservations, les Pāṭidār se rapprochèrent peu à peu du Bhāritya Janatā Party (BJP) qui, avec tout le groupe du Sangh Parivār (comprenant diverses organisations nationalistes et extrémistes hindoues, telles que le RSS, la VHP, le Bajrang Dal et la Shiv Senā), soutenait très largement le triptyque brahmanes-Baniā-Pāṭidār, et ils commencèrent à jouer un rôle déterminant dans la politique de l'État du Gujarat. Les Pāṭidār forment maintenant sans conteste la caste dominante, étant devenus les principaux propriétaires terriens au détriment d'autres communautés, tels les Rajpoutes et les Kolī.



Carrière de Karsan Dās : l'hagiographie d'un saint vivant

Lors de la treizième réunion de l'ABSS (l'Akṣhil Bhārātīya Sant Samitī, un groupe de travail de la Vishva Hindu Parishad ou VHP) qui eut lieu du 3 au 5 mai 1997 au Gujarat, à Nakhatrāṇā, à l'emplacement d'un centre important du Satpanth, les *sādhu* qui s'étaient rassemblés à cette occasion fêtèrent le dixième anniversaire de l'élection de Karsan Dās à la *gādī* de la secte Imāmshāhī. Ce fut l'occasion d'évoquer la vie et les réalisations du *gādīpati* de Pīrāṇā qui avait alors soixante-cinq ans. Pour commémorer l'événement, un volume abondamment illustré fut publié la même année à Pīrāṇā. Ce volume, que peuvent aisément acquérir tous les visiteurs qui se rendent au sanctuaire d'Imām Shāh, reproduisait les discours des participants dont le souci majeur était de féliciter Karsan Dās en évoquant les grandes étapes de sa vie et ses réalisations.

Karsan Dās (forme *gujarātī* populaire de Kṛṣṇa Dās) naquit en 1932 (V.S. 1989) un jeudi, le quatorzième jour de la quinzaine claire du mois hindou de Kārtik, dans le village de Khedoi, district de Kutch, *tālukā* d'Anjār. C'était le deuxième enfant d'Ārjan Bhāī et de Purī Ben, tous deux Kāḍvā Paṭel et membres du Satpanth. Élevé, selon les dires de ses hagiographes, comme le fils d'un simple paysan, il ne reçut qu'une éducation primaire assez sommaire et fut marié très jeune. De ce mariage, il eut deux fils et cinq filles. Tout en poursuivant ses occupations agricoles qui lui permettaient de subvenir aux besoins de sa nombreuse famille, le jeune Karsan aurait manifesté très tôt un intérêt marqué pour la religion, l'activisme social et la politique. On raconte qu'il aida alors les plus démunis, se consacra à l'étude des textes sacrés du Satpanth, tels le *Mulbandh*, livre attribué à Imām Shāh, fréquenta assidûment les ascètes et les Sant, tout en commençant à travailler avec des hommes politiques du Kutch. En 1962, il fut actif pendant les élections générales et prit une décision importante : celle de quitter son village natal pour aller s'installer à proximité de Pīrāṇā. Là, sans pour autant renoncer à l'agriculture, il visita régulièrement la *dargāh* d'Imām Shāh et multiplia ses rencontres avec diverses figures religieuses, tout en poursuivant ses activités sur le plan social. Bientôt, il fut nommé *Bhagvā Kākā* (distinction accordée à certains Pāṭīdār dont on reconnaît les mérites



sur le plan spirituel) et reçut le titre musulman – qu'il ne dédaigna pas à l'époque – de Pīr Karīm.

En 1986 eut lieu un événement qui décida de la vocation de Karsan qui avait alors cinquante-quatre ans : le décès de Kākā Savjī, vingt-deuxième *gādīpati* de la secte, qui meurt empoisonné. Par tradition, on l'a dit, le Kākā de Pīrāṇā est toujours un Pāṭīdār : Karsan décida donc de tenter sa chance. Mais pour être candidat à l'élection du nouveau *gādīpati*, il lui fallait encore divorcer (car les *gādīpati* sont censés être célibataires) et prononcer les vœux de renoncement au monde (*sannyās*).

Ici il est nécessaire d'élargir la perspective en cessant de se référer uniquement au volume commémoratif mentionné plus haut : en effet, il semble volontairement laisser de côté certains détails pour privilégier un point de vue particulier qui est celui des *sādhu* appartenant à différents ordres religieux mais tous affiliés à la Vishva Hindu Parishad. On introduira donc à ce stade un nouveau personnage que l'on a sciemment passé sous silence jusqu'à présent, celui qui se dit le descendant direct d'Imām Shāh et se donne le titre et la fonction de *sajjadā-nishīn* traditionnellement dévolus aux héritiers physiques et spirituels d'un saint musulman¹⁵. On ne l'a pas évoqué auparavant pour la raison suivante : les membres « hindous » de la secte n'en parlent jamais aujourd'hui et il est impossible même de soupçonner son existence en consultant la littérature Satpanthī actuelle qui se trouve en vente libre à Pīrāṇā. On ne peut entendre parler de lui que par les Sayyid (les disciples musulmans de la secte qui se disent les descendants d'Imām Shāh) – et encore est-ce avec de nombreuses réticences –, ainsi qu'en lisant l'article d'Ivanow (1936). Cela n'a pas toujours été le cas et il est probable que ce changement soit assez récent¹⁶.

15. Ce statut et son importance ont été légitimés récemment à la suite d'un procès qui eut lieu en 1980 à propos d'un litige survenu à la célèbre *dargāh* du saint soufi Khwājā Muin-ud-dīn Chishtī (AIR 1987, Supreme Court 2213).

16. Il est difficile d'en préciser la date exacte, mais on peut penser qu'il remonte à peu près à l'époque de l'élection de Karsan Dās, qui semble marquer le début de l'emprise exercée par la VHP sur la secte de Pīrāṇā. À ce sujet, voir les articles de journaux publiés récemment au Gujarat, tels que : N. Mukhopadhyay, « High-jacking the Gods », *Sunday*, 22/28 March 1998 : 12-14 et Rajesh Kumar, « Distorting a Tradition », *Rashtrīya Sahara*, May 1998 : 24-25.



Une série d'entretiens avec le Sayyid qui revendique le titre de *sajjadā-nishīn* de Pīrānā, Pīrzādā Shamsuddīn, nous a permis de mieux apprécier les complexités du Satpanth et d'entrevoir la personnalité de Karsan Dās sous un jour différent¹⁷. Shamsuddīn n'est pas un des membres du Trust responsable de l'administration de la *dargāh* d'Imām Shāh, mais il se présente comme le *gādīpati* spirituel, le chef suprême de la secte, le représentant sur terre du saint fondateur dont il se dit le descendant légitime. À ce titre, et malgré le troublant silence dont il fait l'objet aujourd'hui, il affirme se trouver dans une position supérieure à celle du *gādīpati* « administratif » Kākā Karsan Dās, comme Imām Shāh lui même était au-dessus de Shānā Kākā, le premier Pāṭīdār qu'il nomma pour administrer son sanctuaire. Le Pīrzādā considère Karsan Dās comme son disciple (*murīd*) et affirme que celui-ci est une sorte de gourou « secondaire » pour les Satpanthī, dont le *sajjadā-nishīn* est, en dernier recours, le gourou et Pīr suprême. Il ne se rend que trois fois par an environ à Pīrānā, mais il est en contact téléphonique permanent avec le Kākā qui, prétend-il, le considère toujours comme son maître spirituel. Sans donner ici d'autres détails sur les rapports complexes et parfois assez mystérieux qui semblent exister entre le Pīrzādā et le Kākā de Pīrānā, on évoquera l'épisode de l'élection du vingt-deuxième *gādīpati*, non seulement tel qu'il est relaté dans le volume commémoratif mentionné plus haut, mais aussi tel qu'il nous a été rapporté directement par Shamsuddīn.

L'idée de se présenter à l'élection du nouveau Kākā serait venue à Karsan de la façon suivante : trois nuits de suite, il aurait fait le même rêve ou, plus exactement selon ses hagiographes, il aurait eu la même vision. Imām Shāh en personne lui apparut et prononça ces paroles : « Karsan, va protéger mon *samādhi* et le Satpanth ! ». On notera, en passant, l'emploi délibéré d'un terme hindou pour désigner le tombeau du saint à Pīrānā, ce qui n'est peut-être pas surprenant, compte tenu du fait qu'il s'agit ici d'un récit spécialement conçu pour le volume commémoratif. Le délai imposé aux candidats pour divorcer était extrêmement court (deux mois), selon les dires du Pīrzādā, si bien que seulement trois candidats restèrent en lice, Nanjī Koṭhārī, Ravjī et

17. Ces entretiens ont eu lieu dans le cadre d'un nouveau projet de recherche sur les Satpanthī, projet que j'ai entrepris avec la collaboration de Zawahir Moirpeti qui devrait aboutir à la rédaction d'un ouvrage sur la secte et sur son centre principal de Pīrānā.



Karsan Dās ; Pachān Kākā, le plus influent de ses rivaux, n'ayant pu obtenir le divorce à temps, avait été éliminé d'office.

Comme je l'appris plus tard, lorsque les candidats (qui, pour se présenter, doivent avoir précédemment obtenu le titre de « Bhagvā Kākā ») se trouvent à égalité et que l'on ne parvient pas à les départager – ce qui était alors le cas –, on organise traditionnellement une sorte de concours ou plutôt de sélection fondée sur l'idée d'intervention divine. Je n'ai pu savoir à quelle époque exactement cette curieuse coutume fut instaurée, mais selon celle-ci, le candidat doit mettre aux pieds des sortes de fer (*berī*) qui lui enserrant les chevilles comme des menottes le feraient aux poignets, et marcher ainsi depuis un petit édifice qui passe pour la *gādī* d'Imām Shāh jusqu'à la tombe d'un disciple du saint, Hāzar Beg, qui se trouve située dans un alignement parfait, à peu près entre cette *gādī* et le mausolée d'Imām Shāh proprement dit. La distance est d'environ cinq mètres. Si les fers s'ouvrent d'eux-mêmes, c'est un signe favorable ; le candidat dont les *berī* se détachent le plus vite devient, par la grâce d'Imām Shāh, le nouveau *gādīpati*. Selon les hagiographes « officiels » de la secte, au moment où Karsan se faisait attacher ses fers, il sentit une main invisible lui caresser le dos et, à peine eut-il fait un pas que les *berī* s'ouvrirent instantanément. Le *Pīrzādā* raconte ce miracle à sa façon en ajoutant certains détails.

Il était présent lors de ce concours et, en fait, c'était lui qui était chargé de diriger les opérations. Il donna l'ordre au premier candidat, Nanjī, de commencer, parce que c'était le plus âgé. Avant de se mettre en mouvement, celui-ci prononça la formule en usage : « Ô Bāwā Imām Shāh, je me porte candidat au service de ta *gādī*, si tu m'acceptes pour tel, ouvre mes *berī* ! ». Ses fers ne s'ouvrirent qu'au bout de dix-sept pas. Puis ce fut le tour de Karsan, le candidat soutenu par Shamsuddīn. Le matin même, Karsan s'était approché du *Pīrzādā* et lui avait dit : « Si mes fers ne s'ouvrent pas tout de suite cela nuira à votre réputation... n'ai-je pas toujours fidèlement accompli votre service (*sevā*), n'êtes-vous pas mon *murshid* (maître spirituel soufi), le Pīr d'Imām Shāh Bāwā ? ». Shamsuddīn répondit alors qu'il n'avait aucune inquiétude à se faire et qu'il allait prier pour lui. Au moment crucial, il lui demanda de ne réciter la formule rituelle qu'après l'avoir prononcée lui-même à voix basse. Et il murmura dans son dos les paroles suivantes : « Ô Bāwā Imām Shāh, je me porte candidat au

realpatidar.com



service de ta *gādī*, accepte-moi donc pour tel et ouvre mes *berī* ! ». Karsan répéta mot pour mot la formule que le Pīr avait intentionnellement modifiée en supprimant le « si », puis il se mit en marche, fers aux pieds, et au premier pas, les *berī* s'ouvrirent avec tant de force qu'ils se brisèrent aussitôt au lieu d'aller rouler dans la cour pavée comme à l'ordinaire. Le troisième candidat, bien sûr, n'avait plus aucune chance. Le Pīrzādā nous raconta qu'en modifiant la formule rituelle il avait suivi l'inspiration d'un des plus grands Pīr de sa tradition, qui s'appelait Shams comme lui et qui était un des ancêtres d'Imām Shāh. Ce Pīr, également révééré par les Khojā Nizārī, avait, selon une légende célèbre, ressuscité un jeune garçon non pas au nom d'Allah, comme avaient tenté humblement (et en vain) de le faire tant d'autres Pīr soufis, mais en son propre nom¹⁸. Le *sajjadā-nishīn* de Pīrānā manifestait ainsi son pouvoir occulte...

Le résultat de cette élection eut une autre conséquence : Pachān, le rival le plus puissant, qui était soutenu par certains Paṭel, mais surtout par de très nombreux Sayyid, suscita tout un mouvement d'opposition. Or il représentait les tendances conservatrices et modérées de la secte.

Karsan Dās qui avait donc été élu et portait désormais des titres prestigieux tels que *gādīpati* (chef de la *gādī*), *pīṭhādhikārī* (titulaire du siège d'un ordre), *mahant* (supérieur), *dharmācārya* (maître spirituel), *mahārāj* (« grand roi », titre par lequel on s'adresse à un *sādhu* ou à un brahmane), *kākā saheb* et « chairman », acquit par la suite d'autres distinctions de la part des chefs religieux hindous, étant qualifié de *yugpuruṣ* (héros du temps) et de *rāṣṭrīya sant* (saint national). Il inaugura, à en croire les mêmes personnes, une nouvelle ère « révolutionnaire » pour les Satpanthī.

« L'âge d'or » du Satpanth : la secte assume un nouveau visage

Une fois élu chef de la secte, Karsan Dās n'eut plus qu'une idée en tête : favoriser son expansion, la faire connaître au-delà des limites étroites du Gujarat et d'une partie du Maharashtra. En effet, depuis la fin du XIX^e siècle, il y avait eu de nombreuses défections, les disciples du Satpanth abandonnant leur religion pour rejoindre les rangs des

18. À propos de cette légende, voir Hollister 1953 : 353-54. L'exploit de Pīr Shams est devenu si fameux qu'il a dépassé les frontières de la secte et même du Punjab où l'épisode est censé avoir eu lieu.



Rāmānandī, des Swāmīnārāyaṇī ou des Āryasamājī¹⁹. D'autres membres de la secte avaient agi de même en adoptant le culte de Lakṣmīnārāyaṇ et en commençant à bâtir des temples avec des idoles, ce qui est strictement prohibé dans la tradition d'Imām Shāh²⁰.

Entre-temps, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix furent cruciales pour les Pāṇḍār qui, on le rappelle, forment environ 75% des membres du Satpanth. Ils se rapprochèrent du parti BJP et subirent l'influence de la VHP. Fidèles à la solidarité de caste plutôt qu'à leur tradition religieuse, les Pāṇḍār Satpanthī suivirent le mouvement général. Ceci surtout parce qu'ils se trouvaient confrontés à une véritable crise d'identité qui les poussait à se poser cette question devenue cruciale dans le contexte de l'Inde contemporaine : étaient-ils hindous ou musulmans ? Les avis à ce sujet ont toujours été partagés. D'après le Pīrādā, par exemple, Imām Shāh n'a jamais exigé de conversion formelle de la part de ses disciples. À en croire cette théorie, tout en adhérant au Satpanth, on pouvait fort bien conserver sa religion d'origine. D'autres cependant, dont les Sayyid (mais aussi les adeptes de la branche Aṭhīā des Satpanthī), pensent que les disciples hindous ont bel et bien été convertis à cette nouvelle tradition d'origine islamique établie par Imām Shāh et ses successeurs, mais qu'ils ont conservé extérieurement certaines coutumes hindoues²¹, raison pour laquelle on les qualifie de Guptī (adeptes pratiquant secrètement leur religion). Quoi qu'il en fût, il est certain que les Paṭel Imāmshāhī étaient regardés avec suspicion par leurs frères de caste. Sur le plan historique, c'est cette dernière hypothèse de la conversion

19. En 1880 environ 150 familles de Satpanthī auraient suivi l'enseignement d'un sādhu vishnouïte, Nirmaldās de Surat et auraient adhéré à l'ordre des Rāmānandī, tandis que d'autres devenaient Dādūpanthī (Campbell 1899, I : 168). Sous l'influence de Nārāyaṇ Rām Limbānī « Contractor », ancien adepte Imāmshāhī, d'autres Satpanthī rejoignirent les rangs de l'Ārya Samāj ou se firent disciples de Swāmī Nārāyaṇ. Je remercie Zawahir Moir pour toutes les informations qu'elle m'a communiquées sur les activités de Contractor, auteur d'un intéressant ouvrage en gujāratī (Contractor 1926).

20. Des villages entiers étaient Satpanthī ; or, au Kutch notamment, de nombreux membres de la secte renièrent leur affiliation et s'emparèrent des terres en principe réservées aux sanctuaires du Satpanth pour construire des temples consacrés à Lakṣmīnārāyaṇ. Cette appropriation, contestée par les villageois restés fidèles à leur secte, donna lieu à un certain nombre d'incidents et entraîna une série de procès qui ne semblent pas prêts de se terminer.

21. Par exemple ils suivent tous la loi civile des hindous.



qui semble la bonne. Les Satpanthī ont toujours partagé les mêmes croyances et pratiques religieuses (décrites brièvement plus haut) que les Khojā Nizārī, à quelques différences près : à partir d'une certaine époque, ils ont reconnu une lignée différente d'Imām et accordé une position prééminente à Imām Shāh et à son fils Nar Muhammad Shāh.

Je n'ai pu savoir en quelle année exactement Karsan Dās devint un membre permanent de la VHP (il est probable qu'il ait adhéré à cette organisation dès avant son élection), puis le président pour la zone ouest d'une de ses sections, l'ABSS²². Les événements d'Ayodhya, avec la démolition de la Bābrī masjid en 1992, précipitèrent, selon les Sayyid Satpanthī, le clivage entre ceux qui voulaient maintenir les anciennes traditions tout en soutenant le candidat éliminé Pachān Kākā, et ceux qui, comme la majorité des Pāṭidār, souhaitaient un renouvellement de la secte qui leur aurait permis de se rapprocher de leurs frères de caste pratiquant d'autres cultes ou adhérents d'autres traditions. On se rappelle qu'au début du siècle, Contractor avait qualifié avec mépris le Satpanth d'« hindouisme de cimetière » ; c'était en dire assez long sur la façon dont les « vrais » hindous (selon les critères des mouvements réformistes hindous), considéraient les coutumes bizarres de leurs frères affiliés à la secte Imāmshāhī.

Selon le Pīrzādā, l'attitude de ce fidèle *murīd* qu'il avait favorisé dès avant son élection, était dictée surtout par son ambition personnelle, et non par une conviction intime. Le *sajjadā-nishīn* suggéra aussi, par quelques allusions subtiles, que Karsan Dās ne s'était impliqué dans cette affaire que pour protéger, d'une façon détournée, la communauté Satpanthī menacée par les tendances fondamentalistes hindoues qui s'étaient considérablement renforcées depuis les années soixante-dix. En d'autres termes, il s'agirait peut-être d'une forme de *taqīyya* (la dissimulation pratiquée par les chiïtes en cas de danger) visant à défendre la religion en faisant mine de s'allier à l'ennemi. Mais les initiatives du nouveau Kākā de Pīrānā furent particulièrement audacieuses. Comme le déclara Shamsuddīn : « Je lui avais bien dit de ne pas aller trop loin... »

22. Je remercie Christophe Jaffrelot pour m'avoir suggéré que l'ABSS devait jouer un rôle analogue au Mardarshak Mandal après que la VHP, interdit en 1992, ait repris officiellement ses activités. Sur le Margdarshak Mandal, voir Jaffrelot 1996 : 351-52.



En entreprenant un certain nombre de réformes, on va le voir, Karsan Dās se trouva confronté à un problème délicat : l'idée était bien de réhindouiser – en apparence au moins – la secte (ou plus exactement et plus subtilement de prouver qu'en fait elle avait toujours été hindoue...) mais sans dépasser certaines limites, ce qui lui ferait alors perdre sa spécificité et, du coup, risquerait d'en précipiter la disparition. Il lui fallait donc manoeuvrer avec beaucoup d'habileté, à la fois pour se concilier les bonnes grâces des personnalités religieuses marquantes du monde hindou, et pour ne pas s'aliéner les faveurs des membres de la secte dont l'opinion sur les réformes à opérer était loin d'être unanime.

L'événement principal qui donna une formidable impulsion à celui qui se voulait le chef unique et incontesté du Satpanth et était, en tous cas, le président du Trust qui l'administrait, eut lieu en 1994 lorsque Karsan Dās, qui avait déjà acquis une certaine renommée auprès des figures religieuses du monde hindou impliquées dans la politique, leur suggéra d'organiser la dixième réunion de l'ABSS à Pīrānā même... Son invitation fut acceptée, et la réunion dut être un succès car l'année suivante, le Kākā eut une autre initiative : il invita les mêmes personnalités religieuses à se réunir près de Mumbai, très exactement à Ghatkopar où se trouvait un important centre du Satpanth. Cette fois, il s'agissait d'un *Bhāritīya Vedik Dharm Samelan* qui eut lieu les 30 et 31 décembre 1995 et auquel prirent part des figures connues affiliées à la VHP, proches des milieux politiques du BJP, tels que Svāmī Avichaldās et Paramhans Vāmdeo²³. Selon les *sādhu* qui participèrent à cette assemblée et prononcèrent des discours reproduits dans le volume commémoratif cité plus haut, ce fut un événement majeur pour le Satpanth et pour son chef religieux, car, pour reprendre les termes de certains de ses membres, « tous les doutes concernant la secte furent dissipés et le Satpanth fut déclaré à l'unanimité une *sampradāy* védique »²⁴. Il y eut une procession solennelle, au cours de laquelle Karsan fut promené autour du sanctuaire monté sur un éléphant richement caparaçonné, et de nombreux discours, dont celui de Svāmī Vāmdeo qui affirma en effet que l'origine védique de la

23. Au sujet de Sant Avichaldās qui est Pāṭidār par origine, voir Shah 1998 : 263, et pour Vāmdeo, Jaffrelot 1996 : 350.

24. Curieusement, une semblable résolution – sans doute oubliée depuis – avait été prise à Akola par la Hindu Mahasabha, alors dirigée par Moonje, le 13 août 1931.



tradition représentée par le Mahārāj de Pīrānā était amplement prouvée par la présence d'un certain nombre d'éléments, tels que le culte central de Niṣkalaṅkī Nārāyaṇ, dixième avatār de Viṣṇu, et l'importance de la syllabe sacrée *Om*. Le célèbre *sādhū* conclut en suggérant de faire traduire en hindi les principaux textes sacrés du Satpanth afin d'en assurer une plus grande diffusion et de pouvoir les mettre côte à côte avec les *Veda*, les *Upaniṣad*, le *Rāmāyaṇa*, les *Kabīrvāṇī* et le *Guru Granth Sāhib*, tout en mettant en garde les hindous contre les « mauvaises influences » occidentales qui risquaient d'anéantir le « *Hindu dharm* ». Ces événements furent accueillis par les opposants du Kākā, notamment par le groupe des Sayyid soutenant l'ancien candidat éliminé Pachān, comme la preuve formelle que la VHP avait fini par infiltrer complètement leur secte.

À ce stade, il est nécessaire de rappeler que les prétendues preuves du caractère hindou (ici dit « védique » sans doute pour reproduire le discours des mouvements revivalistes hindous de type Ārya Samāj) ne peuvent convaincre que ceux qui ignorent ou feignent d'ignorer tout des thèmes syncrétiques propres à l'ismaélisme du sous-continent, comme aux mouvements qui en sont dérivés. En effet, on a déjà évoqué l'identification de l'Imām à la dernière incarnation de Viṣṇu appelée dans ce contexte « Niṣkalaṅk », et il faut encore ajouter que le symbole *Om*, qui, à peine modifié, peut se lire de droite à gauche comme « Ali » en arabe, avait déjà été exploité par tous les Nizārī et les Imāmshāhī, dans le même but²⁵.

En réalité, Karsan Dās devait faire beaucoup plus pour prouver totalement aux représentants de l'ABSS que sa tradition était non seulement vivante et active, mais aussi « purement hindoue ». Il entreprit donc un certain nombre de réformes sur le plan social et religieux.

Tout d'abord, Karsan Dās comprit qu'une des conditions majeures de son succès était une bonne organisation de la secte ; celle-ci, de toute évidence, manquait d'unité, ce qui semble du reste avoir été le cas pratiquement depuis le début de son existence. Il constitua donc une Akhil Bhārat Satpanth Sanātan Samiti, pour développer la communauté sur le plan religieux, social et économique, ainsi qu'une Satpanth Samāj Zilā Samiti qui était chargée du même rôle au niveau

25. Au sujet de cet *Om* « bifrons », voir ce qu'écrit Zawahir Moir citant le « revivaliste » Khojā Varteji dans son article (2001).



de chaque district. Dans chaque village, le fonctionnaire religieux principal est le *mukhī* (litt. « chef ») qui, non seulement préside aux différents rituels, mais aussi remplit la fonction de prêtre domestique pour les mariages Satpanthī. Le Kākā de la secte commença à organiser des réunions régulières de *mukhī* et les fit venir plus souvent à Pīrānā afin d'exercer sur eux un contrôle plus strict. D'autre part, pour limiter leur monopole dans le domaine religieux, il permit à ses disciples de faire appel à des brahmanes pour leurs rites nuptiaux et décida, en outre, d'organiser lui-même à Pīrānā certaines cérémonies de mariage collectives. Dans le domaine social, il fit tout pour améliorer les conditions de vie de ses disciples : création d'une Satpanth Bank pour aider au développement agricole, lutte contre le système de la dot, le mariage des enfants, l'analphabétisme, les superstitions diverses, l'usage du tabac, des drogues et de l'alcool (traditionnellement prohibés dans la secte)... Afin de justifier la réputation du Satpanth comme institution à vocation charitable, il aida aussi les plus démunis de ses disciples et envoya des dons en cas de calamités, comme il le fit par exemple après le tremblement de terre qui fit de nombreuses victimes au Maharashtra.

Toutefois, c'est sur le plan religieux qu'eut lieu la véritable « révolution ». Tout en agrandissant et modernisant les structures d'accueil et de culte au sanctuaire principal de Pīrānā, Karsan Dās se mit en devoir de les réhindouiser. Ainsi l'accès à la cuisine communautaire (*laṅgar*) se trouva-t-elle interdite aux Sayyid rebelles partisans de Pachān Kākā. Parmi les musulmans, curieusement, seuls les Khojā Āgākhānī semblent désormais être admis à ces repas collectifs²⁶. D'autre part, n'osant évidemment s'en prendre aux principaux lieux sacrés que sont les tombes d'Imām Shāh et de ses disciples et descendants, il transforma la salle où a lieu régulièrement le rite du *ghaṭ-pāṭ*. Cette structure, désignée par le nom de *dholiā*, est censée avoir été la pièce de repos d'Imām Shāh. Le chef de la secte en fit un *pūjā khaṇḍ*, c'est-à-dire une sorte de temple. Il fit peindre au plafond, outre les scènes de la vie du saint fondateur, les dix avatars de Viṣṇu, ainsi que d'autres divinités hindoues, tandis que la présence

26. Ce détail tend à prouver que les Pātīdār Satpanthī se sentent de plus en plus éloignés des Sayyid subissant eux-mêmes l'influence croissante du sunnisme et du chiisme duodécimain, alors qu'ils continuent à se sentir proches des Khojā Nizārī malgré la réislamisation progressive de leur tradition.



d'un grand cheval blanc en bois rappelait le rôle prépondérant de la dixième incarnation rebaptisée Nikalaṅk Avatār ou Niṣkalaṅkī Nārāyaṇ par les Ismaéliens Nizārī, qu'ils soient Khojā ou Satpanthī. Au fond de la salle, à l'emplacement où l'on pose le vase sacré lors de la cérémonie du *ghaṭ-pāṭ* – une sorte de niche orientée à l'ouest pour indiquer la *qiblā* (direction de La Mecque) vers laquelle il faut se tourner pendant le rituel – sur le mur, Karsan Dās fit peindre les trois formes principales de la divinité brahmanique : Brahmā, Viṣṇu et Maheś. Les opposants au Kākā déclarèrent que cela était contraire aux principes fondamentaux du Satpanth qui interdit rigoureusement le culte des idoles. Mais le *gādīpati* expliqua qu'il s'agissait seulement de représentations pictoriales et non de statues auxquelles on rendrait un culte et qui seraient alors de vraies *mūrti*. Ces transformations, cependant, n'étaient pas suffisantes et Karsan inaugura bientôt un projet plus ambitieux dont la maquette est aujourd'hui exposée dans la cour extérieure du sanctuaire. Il s'agit d'un vaste complexe comprenant un établissement d'enseignement religieux ou *gurukul*, des logements pour les élèves et les pèlerins, et un sanctuaire à *śikhar* (tour curviligne) destiné au rituel régulier. Cette dernière structure qui vise naturellement à imiter celle d'un temple brahmanique classique (sans pour autant contenir d'idole), n'est plus désignée comme naguère par le nom de *khāna* (*jamā'at-khāna*), mais est rebaptisée *jyoti mandir* ou *Niṣkalaṅkī Nārāyaṇ kā mandir*. De la même façon, le réformateur moderne du Satpanth aurait inauguré dans tout le Gujarat et au Khandesh environ vingt-cinq temples à *śikhar* pour remplacer les anciens lieux de culte et de réunion. En outre, pour symboliser le triomphe de cette tendance et prouver aux *sādhu* de la VHP le caractère hindou « orthodoxe » de la secte, Karsan Dās fit établir une *gauśālā* (étable) dans l'enceinte extérieure du sanctuaire²⁷.

Enfin, pour étayer ces changements qui touchaient essentiellement à des formes extérieures, le Kākā de Pīrāṇā s'attaqua au problème principal : celui des textes du Satpanth. L'histoire de la littérature Satpanthī est difficile à retracer mais, pour autant qu'il soit possible

27. Cette démarche, sans nul doute, vise à contrebalancer les aspects islamiques « incontournables » de la secte auxquels il ne semble pas (encore) possible de toucher, notamment la présence de tombes musulmanes. Comme l'a souligné Christophe Jaffrelot (*Ibid.*: 204), tout ce qui se rapporte à la protection de la vache, par exemple, le *Cow movement*, symbolise le triomphe de l'Hindutva.



d'en juger d'après le matériel dont on dispose de nos jours, elle a progressivement évolué, à partir d'un corpus de textes communs aux Khojā et aux Imāmshāhī, vers des formes plus sectaires. Certains *ginān* et autres textes sacrés publiés au début du siècle par le père de l'actuel *sajjadā-nishīn*, Ahmed Ali Khākhī, manifestaient déjà un certain désir de mettre à la portée des adeptes hindous « médiocrement » initiés, des termes et concepts de type islamique²⁸. Ainsi, tandis que les hymnes eux-mêmes n'étaient pratiquement pas modifiés (sauf dans le sens sectaire pour donner un rôle primordial à Imām Shāh), notes et commentaires étaient ajoutés pour expliquer à l'aide d'un vocabulaire familier aux hindous, les références islamiques : le mot « Imām », par exemple, était traduit par Viṣṇu. Karsan Dās alla beaucoup plus loin en franchissant un pas décisif : il élimina des textes sacrés toutes les strophes qui faisaient allusion aux lignées d'Imām et de Pīr ismaéliens révéérés traditionnellement par les Satpanthī, et ailleurs, remplaça partout les termes musulmans par des équivalents hindous. De la sorte, « Pīr » devenait « Guru », *masjid* était changé en *mandir* etc. Ainsi expurgés et censurés ces textes furent mis en vente au sanctuaire de Pīrānā et distribués au Gujarat et au Khandesh, à l'exclusion de tous les autres qui furent soit détruits, soit interdits et dissimulés dans une pièce cadénassée à Pīrānā²⁹.

L'avenir du Satpanth : identité et survie

En agissant de la sorte, Karsan Dās ne pouvait manquer de plaire aux représentants de la VHP dont il était devenu un membre important. C'est ainsi qu'il parvint à prouver au cours des Sant Sammelan auxquels il participa et qu'il organisa parfois lui-même comme on l'a vu, le caractère « purement hindou » du Satpanth. Ce faisant, il mettait fin au malaise de la majorité des Pāṭidār Satpanthī qui se sentaient aliénés des autres membres de leur caste avec lesquels ils pouvaient désormais réaffirmer leur solidarité. Or, la communauté

28. Selon les Sayyid, mais aussi le Kākā de la branche rivale des Aṭhiā, la connaissance de ces éléments islamiques, en particulier de ceux qui sont propres à l'ismaélisme, dépend du degré d'initiation « ésotérique » du disciple qui se doit de la tenir secrète.

29. Selon les déclarations du Pīrādā, il en détiendrait lui-même la clé ; d'autre part, il aurait chez lui, à Ahmedabad, la plupart de ces ouvrages aujourd'hui prohibés dont nous avons pu avoir quelques exemplaires.



des Pāṭidār avait récemment acquis une influence importante aux niveaux économique, social et politique. Dans le conflit politique interne au BJP spécifique au Gujarat, on a vu s'opposer surtout deux blocs de castes (Shah 1998 : 243-266) : les Pāṭidār aux côtés des autres communautés de haute caste – auxquelles se rallient volontiers les Pāṭidār du Satpanth reconnaissant pour leur, malgré la différence d'affiliation religieuse, l'ex-ministre en chef de l'État Keshubhai Patel (un Lewā Pāṭidār) – et les autres groupes représentés (pour eux) par le leader politique et chef Satpanthī de caste Rāṇā, Kashiram. Grâce aux réformes du Kākā, c'est donc l'identité de caste et non l'identité sectaire qui semble devoir triompher³⁰. Ainsi, en prétendant défendre les intérêts de la majorité des membres de sa secte dont il suit les récentes tendances religieuses et politiques, le *gādīpati* de Pīrāṇā est-il en passe de devenir un des champions de la cause de tous les Pāṭidār hindous (en particulier de la section des Kaḍvā), quelle que soit leur affiliation sectaire. Ce faisant, il a acquis une célébrité sans précédent dans l'histoire de cette branche de l'ismaélisme.

Si du même coup, le Satpanth est sorti de l'obscurité et de l'atmosphère de suspicion qui l'entourait, une question cruciale se pose pour son avenir : en choisissant une nouvelle orientation qui affirme son « hindouité », la secte, telle qu'elle est conçue aujourd'hui par Karsan Dās et par tous ceux qui le suivent, ne risque-t-elle pas, en perdant peu à peu sa spécificité, de provoquer un clivage irrémédiable qui verrait survivre la tradition représentée par une infime minorité (elle-même à son tour peut-être prête à s'islamiser totalement...) et se fondre les autres dans le courant « indifférencié » d'un néo-hindouisme triomphant ?

Déjà de nouvelles alliances semblent se former pour s'opposer à la politique de Karsan Dās.

Selon le Pīrzādā Shamsuddīn, si les choses vont trop loin, c'est en effet toute l'identité de la secte du Satpanth qui se trouvera menacée, et ce serait pour sa survie qu'il lutterait, tout seul, en quelque sorte dans les coulisses. Comme on l'a dit plus haut, à partir des années

30. Comme en témoigne une enquête récente effectuée à Jaipur où résident quelques familles de Pāṭidār Satpanthī du groupe Kaḍvā. Ces Pāṭidār m'ont dit avoir des contacts réguliers avec leurs frères de caste (Kaḍvā), alors qu'ils ne fréquentaient pas les autres Satpanthī, plus nombreux, établis à Jaipur appartenant à la communauté de statut inférieur des Rāṇā. Les deux groupes pratiquent donc séparément le rituel du *ghaṭ-pāt*.



trente, dans plusieurs villages du Gujarat (dont l'important centre Satpanthī de Kādiā dans le *talukā* de Nakhatraṇā) de nombreux adeptes ont abandonné leur tradition religieuse pour construire des temples dédiés à Lakṣmīnārāyaṇ abritant de « vraies » idoles, et ont tenté, avec un certain succès, de s'appropriier les terres qui appartenaient en fait à l'ensemble des habitants (tous Satpanthī à l'origine) ; chaque village s'est ainsi trouvé divisé en deux blocs rivaux ³¹. Ces événements furent l'occasion pour les chefs de la secte de rappeler à leurs fidèles que, conformément à l'enseignement d'Imām Shāh, le culte des images était strictement prohibé.

Mais lorsque la secte commença à être rongée de l'intérieur même, les interventions devenaient plus délicates. Ainsi, dans l'affaire du mouvement de crémation, de peur de déclencher la violence intercommunautaire, le *sajjadā-nishīn* tenta d'agir le plus discrètement possible, toujours à travers ses appuis politiques : certains Kaḍvā Pāṭīdār s'étaient en effet réunis à plusieurs reprises dans le but de voter une disposition qui abolirait la coutume de l'enterrement et la remplacerait par la crémation. Leur tentative échoua finalement, mais comme on l'a vu, l'influence de l'idéologie du Sangh Parivār ne cessait de croître ; on a déjà fait allusion aux changements opérés sur les livres sacrés du Satpanth. La transformation du texte qui servait de base au rituel central du *ghaṭ-pāṭ* fut en quelque sorte la goutte d'eau qui fit déborder le vase.

Les opposants de Karsan Dās, qui comprenaient la majorité des Sayyid appuyés par quelques Pāṭīdār se ralliant à son rival évincé Pachān Kākā s'allièrent à la branche dissidente la plus puissante du Satpanth, les Aṭhiā. Ils créèrent par ailleurs un mouvement de protestation avec le Imāmshāhī Sādāt Committee, et ils entamèrent un procès contre l'auteur (anonyme) de l'ouvrage révisé évoqué plus haut et intitulé *Yagnya Vidhi* (*sic*), l'accusant de renier toute la tradition, comme en témoignait l'ancienne version qu'ils produisirent devant le tribunal et qui avait été éditée par le père de l'actuel *sajjadā-nishīn*. Le nouveau texte, qui ne contenait plus que des *mantra* de type

31. Ce qui a donné lieu à une série de conflits et de procès évoqués par le Pīrādā et au cours desquels il serait intervenu en faisant jouer ses appuis dans le monde politique.



brahmanique, pouvait en effet fort bien passer pour celui de n'importe quel rituel vishnouite.

Pensant peut-être qu'il était allé trop loin (et se rappelant sans doute les avertissements de son *murshid* Pīrzādā Shamsuddīn), Karsan Dās désavoua l'ouvrage, déclarant qu'il avait été publié sans son consentement.

Le *sajjadā-nishīn* interpréta ce geste comme une preuve que « la vérité finit toujours par triompher », sans qu'il soit nécessairement besoin d'intervenir directement, et que la tradition originale du Satpanth est prête malgré tout à refaire surface. Karsan Dās saura-t-il, avec toute son habileté et son ambition personnelle, maintenir le délicat équilibre des forces qui lui permettrait de demeurer le champion des Pāṭidār affiliés au Satpanth ? Il est encore trop tôt pour dire quelle voie choisira ce héros vivant qui a su satisfaire les aspirations de sa caste mais a contribué à créer des dissensions au sein d'une tradition religieuse complexe qu'il prétend représenter à lui-seul.



Bibliographie

- BOIVIN M., 1994, « The Reform of Islam in Ismaili Shi'ism from 1885 to 1957 », in F.N. Delvoye ed., *Confluences of Culture*, Delhi, Manohar.
- CAMPBELL J.M. ed., 1990 (1889), *Gazetteer of the Bombay Presidency. Gujarat Population*, vol. IX, part I & 2, Gurgaon, Vintage Books.
- CONTRACTOR N.R., 1926, *Pīrānā Satpanth nī pol ane satya no prakāś*, Ahmedabad, Contractor.
- DAFTARY F., 1990, *The Isma'ilis, Their History and Doctrines*, Cambridge, CUP.
- ENTHOVEN R.E., 1990 (1920), *The Tribes and Castes of Bombay*, Delhi, Asian Publication Services.
- HOLLISTER J.N., 1979 (1953), *The Shi'a of India*. Delhi, Oriental Book Reprint Corporation.
- IVANOW W., 1936, « The Sect of Imamshah in Gujarat », *JBBRS*, 12 : 19-70.
- JAFFRELOT C., 1996, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Delhi, Viking.
- JONES K.W., 1989, *The New Cambridge History of India*, III 1, Cambridge, CUP.
- KHAN D.S., 1997a, *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*, Delhi, Manohar.
- KHAN D.S., 1997b, « The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in some Sectarian Movements of North-Western India », *Journal of Indian Philosophy*, 25 : 401-426.
- KHAN D.S. & MOIR Z., 1999, « Coexistence and Communalism – the Shrine of Pirana in Gujarat », *South Asia*, vol. XXII : 133-154.
- MOIR Z., 2001, « Historical Debates among Indian Ismailis 1840-1920 », in M. Offredi ed., *The Banyan Tree: Essays on Early Literature in Indo-Aryan Languages*, Delhi, Manohar, vol. I : 131-153.
- NANDY A., TRIVEDI S., MAYARAM S. & YAGNIK A., 1998 (1995), *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and The Fear of The Self*, Delhi, OUP.
- NANJI A., 1978, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistani Subcontinent*, Delmar-New-York, Caravan Books.
- NANJI A., 1982, « Ritual and Symbolic Aspects of Islam in African Context », in R.C. Martin ed., *Islam in Local Contexts*, Leiden, E.J. Brill.
- NANJANI S., 1892, réédition 1918, *Khojā Vīrtant*, Ahmedabad, Samasher Bahadur Press.
- SHACKLE C. & MOIR Z., 1992, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*, London, SOAS.
- SHAH G., « The BJP's Riddle in Gujarat: Caste, Factionalism and Hindutva », in T. Hansen & C. Jaffrelot eds., *The BJP and the Compulsion of Politics in India*, Delhi, OUP.



realpatidar.com

Le volume réunit les travaux menés par l'équipe « Inde médiévale et moderne » de l'École pratique des Hautes Études de 1996 à 2000. Après l'hagiographie en Inde, objet d'une récente publication (*Constructions hagiographiques en Inde : entre mythe et histoire*, sous la direction de Françoise Mallison, Paris, Honoré Champion, 2001, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, t. 338), et alors que la montée du communautarisme en Inde se traduisait par de sanglants affrontements, il a semblé opportun d'élargir la réflexion à l'ensemble des personnages indiens susceptibles de cristalliser l'identité d'une caste, d'une confession ou encore d'une région. En explorant plus spécifiquement la façon dont la littérature en Inde, qu'elle soit mythe, historiographie, témoignage, tradition orale ou encore hagiographie, participe, par ses mises en récit, des processus identitaires d'affirmation et de valorisation de soi, les différentes contributions proposent un large panorama de la façon dont, du nord au sud de l'Inde, des antiques pierres de héros aux plus récentes publications sectaires, les textes construisent, falsifient, utilisent les figures des héros.



Illustration de couverture :

La geste de Gogā : « Histoire de Jāharvīr ».
Extrait du livret *Gogā Caritra : Jāharvīr kī kathā*.

ISBN 2-7453-1502-1



9 782745 315021